

مكتبة
دار أسانيد الفلسفة

الدكتور إبراهيم مدكور

في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه

الجزء الأول



دار المغارف بمصر

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

الهدايا ٢٠٠٠
أ. د. فتح الله خليفة
أستاذ الفلسفة وأدب الإسلاميين

مكتبة
الدراسات الفلسفية

في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

الجزء الأول

تأليف

الدكتور إبراهيم مدكور

طبعة الثالثة منقحة



دار المغارف بمصر

الناشر: دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع. .

مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٦٨ ، ومنذ عامين تقريباً ترددت الشكوى من نفاذه ، ويسعدنى أن نلبى رغبات الدارسين والباحثين . ونأمل أن يسد الناشر المصرى حاجات طلاب البحث والدراسة فى مصر وخارجها ، وكم شكنا لإخواننا فى الأقطار العربية من فقد الكتاب المصرى وصعوبة الحصول عليه . ولا نزاع فى أن توزيع مطبوعاتنا ، وتمكين طلابها منها ، كان فى الماضى أضعف وأشدل مما هو عليه الآن ، وكانت لمصر سوق فسيحة فى عالم النشر والثقافة ، وما أجدرنا أن نعود إلى ما كنا فيه من سنن حميدة ، وكفانا ما اعتلنا به من قيود النقد وصعوبات النقل . وكتبنا ملك للعالم العربى ، بل للعالم أجمع ، وواجبنا أن نمكنه منها .

وليس فى هذه الطبعة جديد يذكر ، وهى كسابقتها أقرب إلى التنقيح منها إلى الزيادة . ولعل من الخير أن يحفظ هذا الجزء بوضعه التاريخى ، ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦ . ومنذ أن أخرج نشرت دراسات شتى حول الفكر الإسلامى إن بالعربية أو باللغات الأجنبية ، وحققت نصوص أشرنا هنا إلى أصولها المخطوطة ، وكان من الممكن أن يؤخذ كل هذا فى الاعتبار ، ولكننا آثرنا أن تعالجه الأجزاء التالية ، وسبق أن نوهنا فى مقدمة الطبعة الثانية لهذا الجزء أن جزءاً آخر ينحونحوه ويسير على نهجه سيتلوه قريباً ، ويسعدنا أن يستقبل فى آن واحد الجزء الأول فى طبعته الثالثة ، والجزء الثانى فى طبعته الأولى ، وهما معاً من واد واحد ، يهدفان إلى غاية معينة ، ويوضحان فكرة أساسية .

وغايتهما بيان أن الثقافة الإسلامية شاملة ، وأنها كل متصل الأجزاء ، ومن الخطأ أن يفصل بعضها عن بعض فصلاً تاماً ، أو أن ينظر إلى كل جزء منها فى استقلال . ففى الأدب مثلاً فكر وفلسفة ، وفى الفلسفة أدب ولغة . ومن ذا الذى يستطيع أن يدرس الجاحظ الأديب بمعزل عن الجاحظ المفكر والمعتزلى ؟ وقدم لنا أبو حيان التوحيلى ،

في «مقاساته» أوفى «الإمتاع والمؤانسة» على الأخص ، لوحات معبرة عن الحياة الفكرية في عصره . وفي «كتاب الحروف» للفارابي الذي نشر أخيراً لغة وفقه لغة ، بقدر ما فيه من منطق وفلسفة . وفي «كتاب الإشارات» لابن سينا فكر عميق ، وأسلوب مام ، وتعبير رصين . وكما يذكرنا هذا بالحياة الثقافية الفرنسية في القرن السابع عشر ، فيعد ديكارت بين الأدباء إلى جانب أنه أبو الفلسفة الحديثة ، ولا ننسى باسكال ومالبرانش ، ولما منزلتهما الفلسفية والأدبية . ولا شك في أن دراسة الأدب الفرنسي عوناً للطلاب على فهم العلم والفلسفة ، وهذا ما يتقصنا في دراسة الأدب العربي ، وربما كان للخصومة التي بليت بها الفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة شأن في عزها عن الدراسات الإسلامية الأخرى .

وسبق لنا أن أوضحنا في جلاء الصلة بين الفلسفة والعلم في الإسلام ، وأن الفلاسفة علماء ، والعلماء فلاسفة ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، نكتفي بأن نشير منها ، بين الفلاسفة إلى الكندي وكان حجة في الفلك والرياضة ، وإلى ابن سينا وكان إماماً في الطب شرقاً وغرباً . ونشير بين العلماء إلى أبي بكر الرازي الذي عارض أرسطو معارضة صريحة ، وإلى ابن الهيثم الذي يمكن أن يعدّ بين المشائين العرب . وكشفنا في هذا الجزء وفي الجزء الثاني من كتابنا عن جوانب تلاقى متعددة بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ، والواقع أن هذه الشعب الثلاث وثيقة الصلة ، وهي أوضح معبر عن الحياة الفكرية في الإسلام .

وفوق هذا غذّت العلوم الدينية الفلسفة ، وتغلّت منها ، ويمكن أن يقال باختصار إن نقطة البدء في البحث العقلي لدى المسلمين إنما كانت تدور حول التوفيق بين العقل والنقل . ولوحظ بحق أن علم أصول الفقه ، وهو ضرب من مناهج البحث الفقهي ، قد أفاد كثيراً من الفلاسفة والمنطق الأرسطي . ويسود علم التفسير نزعتان ، تعمّل إحداها على النقل وتعول الأخرى على العقل . وفي التفسير بالمعقول علم وفلسفة توسع فيهما فخر الدين الرازي ، كل التوسع في كتابه المشهور : «فتح الرحمن» الذي لم يتسع له الزمن لإكماله . وبوجه عام لم يفت كبار مفكرى الإسلام أن يلموا بهذه الجوانب على اختلافها ، وأن ينهلوا من حياض هذه الثقافة على تعددها .

وعلى مؤرخي الفكر الإسلامى أن يلحظوا هذه الوحدة ويرعوها ، وقد فات
 أمرها بعض الباحثين من عرب ومستعربين ، فوقعوا فيها وقعوا فيه من قصور
 أو زلل .
 وما أجدرشابنا أن يزودوا من الثقافة الإسلامية بزيادة كاف ، وأن يفقهوها
 على وجهها .

إبراهيم المذكور

١٩٧٦/٧/١٠ .

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب منذ زمن ، ونفذت طبعته الأولى ولا يمض على نشره خمس سنوات . وكان مقدراً أن يعاد طبعه ، بل كان محترراً نموذجاً يحاكي ، ومنهجاً يرجى أن يطبق في دراسات مشابهة ، وحلقة من سلسلة متصلة . ولكن مع الأسف صرفتني عنه شئون أخرى ، وحالت دوني والمضى فيه أعباء ما كان لي أن أغلّي عنها .

ومن حسن الحظ أن القافلة تسير ، وفي ذلك ما يخفف عني ، ويحفزني إلى أن أعود إلى شيء مما كنت فيه . ويسرني أن ألاحظ أن ميدان الدراسات الإسلامية قد أقبل عليه أهله ، وأسهموا فيه إلى جانب من اضطلع به من قبل من مستشرقين . ولا شك في أن الجامعات في العالم العربي ، يرغم حداثة عهدها ، استطاعت أن تقوم بنصيبها في إحياء التراث الإسلامي ، وأن تكشف عن كثير من معالها ، وانضمت إليها هيئات عربية أخرى حرصت على أن تؤدي واجبها في هذا المضمار ، فجمعت مخطوطات ، وأحصيت مؤلفات ، ونشرت كتب ورسائل ، ووضعت تراجم لبعض الشخصيات ، ودرست آراء ونظريات . وعقدت مؤتمرات ، ونظمت مهرجانات ليبعث من جديد بعض أعلام الفكر الإسلامي . وتحقق في اختصار كثير مما دعونا إليه في الطبعة الأولى لهذا الكتاب .

ويعتينا أن نتوء بأمرين اثنين ، أولهما النشر والتحقيق ، وهو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري . وقد بذلت فيه جهود من أفراد وجماعات ، وألقيت على فلاسفة الإسلام أضواء لم تكن تحظى بها من قبل . فأصبحت لدينا مادة لها وزنها من أبحاث الكندي ومؤلفاته ، وأخرجت من خزائنه إستائبول بعض رسائل الفارابي وتعليقاته . وكلنا نستكمل نشر « كتاب الشفاء » لابن سينا ، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصلتنا . وبدأنا نقف على قدر من مؤلفات فلاسفة الأندلس في أصولها العربية ، وكنا فاقدي الأمل في الحصول عليها .

وعندى أن مجال النشر والتحقيق في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية لا يزال فسيحاً ، وفي المكتبات الخاصة والعامة كنوز لم تفتح بعد ، وفي وسعنا أن نسدّ نقصاً ، ونستكمل حلقات مفقودة . وقد آن الأوان لأن نخرج مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام لإخراجاً جديداً على شكل « مجموع » (Corpus) يلم شتاتها . ويضم أصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية ، على نحو ما صنع لكبار الفلاسفة في التاريخ القديم والمتوسط . لاسيما وبعض ما نشر لم يكن محققاً ، وبعضه الآخر قد فقد ، وفي نشرها على هذه الصورة ما يعين الباحثين والدارسين .

وهناك أمر آخر وجهنا إليه النظر في المنهج الذي رجعنا ، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الإنساني ، فبينما أنها امتداد للفكر القديم ، وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث . وفي كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتاً ووضوحاً . فعملوماتنا عن العصر الهلنستي ورجال مدرسة الإسكندرية في نمو مطرد ، ويضج أماننا اليوم تاريخ تلك المدارس الفكرية الشرقية التي قامت في نصيب بن وحران وجنديسابور على أثر إغلاق مدرسة أثينا ، ومن الطبعي أن يأخذ الفكر الفلسفي الإسلامي عن ذلك كله ، ويضيف إليه ما يضيف . ولم يفته يوم أن اكتمل أن يغلب الفكر الفلسفي المسيحي في التاريخ المتوسط والحديث :

وقد قدر لنا أن نشترك في تأسيس جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى ، أتاحت الفرصة لدواست متلاحقة ، واستطاعت أن تعقد أربعة مؤتمرات بين أوروبا وأمريكا . وفي كل مؤتمر منها أدلة جديدة على مقدار نفوذ الفكر العربي إلى الفكر اللاتيني ، وعلى امتداده إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث . وأصبح مؤرخو الاسكولائية المسيحية يشعرون بحاجتهم الملحة إلى إحياء المترجمات اللاتينية للنصوص العربية ، لأنها تعدّ جزءاً هاماً من التراث الفكري في القرون الوسطى . فهم يمتنون أن يتم نشر ابن رشد اللاتيني ، وقد تلكأ كثيراً في السنوات الأخيرة . وبلغوا أيضاً في إحياء ما ترجم إلى اللاتينية من كتب ابن سينا الفلسفية ، وبخاصة « كتاب النفس » و « كتاب الإلهيات » . ويوم أن أعلنوا نحن في نشر « كتاب الشفاء » ، رجوا أن ينشر مع أصله العربي ما ترجم منه إلى اللاتينية . وهاهو ذا الفراغ يُسد ، والحلقات

تستكمل ، وفي تضافر الجهود ما يعين على تدارك النقص ، وينهض بالبحث
والدرس .

• • •

لم نر في هذه الطبعة ما يستلحي استئناف بحث ، ولا إعادة دراسة ، وحل
ما أدخل عليها أقرب إلى التتبع منه إلى الزيادة . وإنا نرجو أن يلى هذا الكتاب
قريباً جزء آخر ينحو نحوه ، ويسير على نهجه .

إبراهيم مذكور

مقدمة الطبعة الأولى

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ، ولا يستغنى عن نموذج متخيل يجمع الوقائع على غرارها ويبني الماضي على أساسه ، ولقد درج المؤرخون على أن يرموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم ، ويحددوا معاملها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم . فيقفون بالمصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية ، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل . ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك ، وقد لا يكون فيه عيب أو غشاضة .

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة ، وأن تتوحد على أنها قضايا مسلمة لا داعى لبحثها ولا محل لمناقشتها ، أو أن تمتح قلمية لا مبرر لها ، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قديم . وبهذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة ، وتحول دون تقدم العلم وارتفاعه .

وقد بُلّ تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض . فتقبل مثلاً إن الساميين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة (instinct monotheiste) في كل شيء ، في الدين والفن واللغة والحضارة ، أو أن عقليتهم عقلية فصل ومراجعة ، لا جمع وتآليف ، فلا قبل لهم إلا بالمأدراك الإنجزليات والمفردات منفصلة ، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام^(١) . وظن أن العرب « لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن » ، أو أنه لا فلسفة لهم ، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحذيفة وردحوها^(٢) . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل رتب عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين .

(١) ص ١٦ .

(٢) ص ١٨ ، ٢٢ .

ومنشأ هذه الفروض في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامى نفسه في أصوله ومصادره ، وإنما أملت لها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية . وذلك أن بعض مؤرخى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون أن يكون لهم لمام بلغتهم ، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . و انتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة ، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً .

ولم يبق يد من تدارك هذا النقص . وأقوم طريق للملك أن يعرض الفكر الإسلامى في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية ، وعلى أساس ما وليته البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات . ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والمثاليين به ، كى يمكن إدراكه على حقيقته وتفهيمه على وجهه . ثم نتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونمو ، وكما ونضجاً ، ونبين مدى تأثيره في الخلف والمدارس اللاحقة .

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التى هى مادة التاريخ الأولى ، ودعامة الحكم القوية ، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة . ولا شك في أنها ، إن صبح ثبوتها وفهمتها على وجهها ولم تحمّل فوق طاقتها ، كانت أوضح صورة لمحكى الماضى وتعبّر عنه . وقد لا يكتفى تلخيصها أحياناً ، بل ينبغى أن تقدم كما هى ، كى تناقش وتحلل ، ويشترك القارئ في تقديرها والحكم عليها . وما يزيدها وضوحاً أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض ، فيفهم مدلولها على شكل أتم ، وتستخلص منها نتائج أدق وأصدق .

فلا بد من التعويل إذن على المنهج التاريخى الذى يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمى معلوماتنا ، ويزيد ثروتنا العلمية . وبواسطته يمكن استعادة الماضى وتكوين أجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن . وليس ثمة شىء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم .

ويحذر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضاً المنهج المقارن الذى يسمح بمقابلة

الأشخاص والآراء وجهًا لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة .
والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية .
وما أخرجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامى خاصة ، لأن كثيرين ممن
عرضوا له حسبوا أنفسهم في نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محدودة . فأخلوا
الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وكأنما نبئت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ،
والمفكرين منفردين ، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذى لا صلة بينه
وبين العالم الخارجى .

فلما ما عرضوا لفيلسوف مثلاً اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ،
دون أن يمتروا بوضعه وضعاً صحيحاً في بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ، ودون
أن يمتروا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التى أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار
المعاصرة لها . وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة ، فتقتصر على بعض المسائل ،
وتقف عند بعض الآفاق . فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين
متكلم ومتكلم ، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا
وتعاضروا ، ودار بمشهم في الغالب حول نقط مشتركة . ومن الخطأ أن يتترع الواحد
منهم من بيئته وينسى من حوله ، أو أن تبحث آرائه منفصلة عن نواحي الثقافة
الإسلامية الأخرى المتصلة بها .

• • •

هذا هو المنهج ، وبما تطبيقه فسيح ، وفي التطبيق تأكيد له وتوضيح .
وقد سبق لنا أن طبقناه في بحث ظهر بالفرنسية منذ ثلاث عشرة سنة ، ودرسنا
في ضوءه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية في الإسلام ، ونعنى بها الفارابى^(١) .
فالتزمنا أن نكشف أولاً عن نقطة البدء في فلسفته^(٢) ، ونشرح كيف ترتبت
عليها آرائه ونظرياته المختلفة ، وبذا استطعنا أن نحدد منزلته في المدرسة الفلسفية
الإسلامية^(٣) .

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية : السعادة ، النبوة ،

Madkour, *La place d'Al Farabi dans l'histoire philosophique musulmane*, Paris, 1934. (١)

Ibid., p. 11-49, 44-57. (٢)

Ibid., p. 219-222. (٣)

النفس وخلودها . وهى متصلة ومتجاورة ، تدور كلها حول النفس ، فى حقيقتها ووجودها ، فى أصلها ومعادها ، فى بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقسمة ، أو وحى وإلهام . درسناها نظرية نظرية ، وعقدنا لكل واحدة فصلا مستقلا . ولست فى حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات فى نظرية ، ويجمع عدة مسائل تلتقى فى باب واحد . أما الفصل الأول فهو ألصق بالمقدمة ، وأقرب إلى توضيح ما رحنا من منسج وبيان الأسباب الداعية إليه .

وقد بدأنا فى كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها ، شرحناها بلغة أصحها وأوضحها ، وصورناها بالصورة التى بدت عليها فى العالم الإسلامى . وحاولنا بمد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرنا فيها نقل إلى الطريقة من أفكار أجنبية ، أو فيها جاء به الدين من تعاليم ونشأ بجانبه من فرق وطوائف ، وتكون حوله من مذاهب ومدارس ، ولا يمكن أن تفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فهما صحيحاً إن نسبنا أو تناسينا أنها نبتت فى جر فكرى فسبح الأرجاء رحابة عقلية متعددة النواحي .

ثم تبعتها تاريخ هذه النظريات ، ورغبنا فى الكشف عن مدى تأثيرها ، وكان طبعياً أن نبحث عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم . فبينهم نشأت وهى أيديهم ترمعت وبلغتهم كتبت ، وفى حلقاتهم ومناقشاتهم تبدلت . ولئن كان قد عارضها فريق وحمل عليها آخر ، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها . ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائماً ، ضديقة أو علوية ، حويطة كانت أو معارضة ، وكثيراً ما نقلت إلى خصومها على غير قصد وهى الرغم منهم . ولم نقف بالنظريات التى عرضناها عند القرن السادس الهجرى ، بل سائرنا تاريخها وحاولنا كشف آثارها فى المدارس الإسلامية إلى اليوم .

لم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين . وقد عاش اليهود مع المسلمين جنباً لجنب منذ فجر الدعوة ونالوا حظوة كبرى ، وما إن بدأت الحركة العلنية حتى ساهموا فيها ونخلقوا آثاراً لا تقبل الشك . إلا أن المسلمين يدورهم لم يلبثوا أن أضحو أسئلة وردوا إليهم صتيهم . فتتلمذ لهم اليهود هذه المرة وأخذوا عنهم علمهم وفلسفتهم . ومنذ القرن الخامس الهجرى ظهر تفكير فلسفى

يهودى جديد يحمل طابعاً إسلامياً واضحاً ، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العربية . وقد بلغ ذروته في القرن السابع ، ومن أكبر مثليه ابن جبرول وابن ميخون اللذان ورد ذكرهما كثيراً في المؤلفات والمدارس اللاتينية .

ولم يمنع اليهود باعتراف التفكير الإسلامي ، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسالة أمعاء بلغوه إلى العالم الغربي . فهم اللذين وجهوا نظر المسيحيين إليه ، ودفعهم إلى البحث عنه وترجمته ، وكان لهم في هذه الترجمة نصيب . ولقد أخذ المسيحيون منذ القرن الحادى عشر الميلادى في ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العربية أو عن العربية إلى اللاتينية ، وكان لها أثر لا ينكر في مدارسهم ومبادهيمهم . وأضحى مقرر أن الفكر الفلسفى الإسلامى تلاقى في القرون الوسطى مع الفكر المسيحى ، وأثر فيه تأثيراً بينياً . وما يزيد الفكر الإسلامى وضوحاً - يسمح بالحكم على أهميته في دقة أن نتيج آثاره المختلفة ، إن لدى اليهود أو المسيحيين .

على أننا لم نقف عند القرون الوسطى ، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشرنا إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين ، الأمر لم يره الباحثون من قبل حناية تكثر . لم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى ، ولو لم تتوسط هذه بينها وبين الفلاسفة اليونانية ما بدلت على وضعها الحالى . ويكنى أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية ، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال : وإله ديكارت كائن لا نهائى ، كامل كل الكمال ، عالم تمام العلم ، وهو لا يختلف كثيراً عن الإله الذى قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه ، بل اتصال بين هؤلاء الفلاسفة وكبار الديكارتيين .

• • •

وليست النظريات التى عرضنا لها هنا إلا نموذجاً لدراسة يبنى محاسنها ، وجزءاً من سلسلة يجب استكمال حلقاتها . فهناك نظرية واجب الوجود ، والعلم الإلهى ، وخلق والإبداع ، والسببية والغائية ، والعناية وملعب التفاضل ، إلى غيرها من نظريات أخرى ، بين ميتافيزيقية وطبيعية ، وسبكلوجية وأخلاقية . وإذا لم

يتسع المقام لدرسها هنا ، فلذا نرجو أن نوفق للترك في فرصة أخرى . على أنا نأمل
 يوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعى ، ويتخذ منها موضوعات لبحوثه الخاصة
 في رسائل الماجستير والدكتوراه .

وفى هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامى ، ويقفنا على
 خصائصه ومميزاته . ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل
 البارزة ، وتعنى بالنظرة الإجمالية التى لا تسمح بتكوين فكرة كاملة ، وقد لا تعطى
 صورة صادقة ، فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرّف الناس بها ، وإذا كنا
 نذهب إلى أن لها وجوداً وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها
 فى عمق وسعة .

الفصل الأول

الفلسفة الإسلامية ودراسها

لقد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاحية طوال القرن التاسع عشر ، فظن - في تعامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تهضر بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالاً مرغلاً واستبداداً ليس له ملئى ، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بحثاً قوياً ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغلتها ^(١) .

١ - للتعصب الجنسي

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قدّر لها أن تجد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة ، وأعلنت المفاضلة بين الأجناس تفضي على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة ، وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب ، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة في « علم نفس الأجناس » ، مع أننا لم نصل بعد - وفي القرن العشرين - إلا لجورد فروض وإحتمالات في هذه الناحية . فقبل مثلاً إن هناك نفساً سامية فطرت تدبناً على التوحيد ، وفناً ولغة وملحمة على البساطة ، بينما أن النفس الآرية مقطوعة في عقيدتها على التعدد ، وفي علمها وقتها على انسجام التأليف ^(٢) .

(١) انظر على سبيل المثال :

V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

R. Renan, *Histoire générale et systématique comparée des langues sémitiques*, Paris, VI éd., (٢)

T. I, p. 5-16.

(١) رينان والجنس السائ :

ومن الغريب أن الفرنسيين - خصوصاً العنصرية السياسية - هم الذين أثاروا شعواء في القرن الماضي ، وبلروا بلوراً عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر . فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السائ دين الجنس الآري^(١) . وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه ، وصداه لدى بعض أتباعه . وتلاميذه ، ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير متازع وأعرف الناس بالمسلمين في عصره . وما العقل السائ والعقل الآري اللذان قال بهما ليونجوتيه في أوائل هذا القرن إلا امتداد لهذه الدعوى ، وعنده أن العقل السائ لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً . بعضها عن بعض ، أو مجمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مبادعة وتفريق (esprit séparatiste) لا جمع وتأليف . أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يوظف بين الأشياء بوسائل تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متداني الدرج لا يكاد يُحسُّ التثقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج (esprit fusionniste)^(٢) .

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات . ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية ، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري ، وأضحى الطفل المسلم يمتنق العلم والفلسفة^(٣) .

أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأروطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية^(٤) . تلك كانت دعوى

Ibid., T. 1, p. 4-5.

(١)

L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1929, p. 66-67; voir aussi

(٢)

J. Madhour, *La Place d'al Fārabi*, Paris, 1934, p. 14.

Renan, *L'islamisme et la science, dans Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377; (٣)

Madhour, *La place*, p. 54.

Renan, *Assyrologie et l'Assyriologie*, Paris, VII éd., p. 7-8, 11.

(٤)

القرن التاسع عشر الشاملة ، وكان طبيعياً أن يحمل رينان - زعيمُ دعوىِ النصرية - ايتهاً ويتعصب لها .

(ب) بطلان دعوىِ النصرية :

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأن في الإمكان أن تستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية . ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه ؛ وبهذا « علم النفس الجسمى » أدق وأبعد مما يظن . وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتى قدمناها على علاتها ، وأن تعلق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ؛ ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمتثل أمثال هذه الدعاوى وينكرها . ومن ذا الذى قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربى وحده ؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة : من فارس ، وبنود ، وأتراك ، وسوريين ، ومصريين ، وبربر ، وأندلسيين .

هذا إلى أن الحصارا الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعرض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جذبت في طلبها واتسع صدرها لشئ الآراء ومتباين المذهب . وما كان الإسلام ، وهو الذى يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما فى السموات والأرض من آيات وخبر ، ليحرم البحث أو يغبى على الحرية الفكرية . ورينان الذى أخذ عليه - خطأ - أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر فى مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها فى التاريخ . فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم ومعتقداتهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومترلة بمنازلة لدى الخلفاء والأمراء . والزواج المختلط كثير الوقوع ، بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات ، على الرغم من اختلاف الدين ^(١) .

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوى الفرنسى ، فقد أنكر وجود فلسفة عربية ، معلناً أن العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة

المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن^(١). ثم عاد فنقص ما قرره ، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلخيصها في مظاهرها الخاصة بها ، « وأن العرب — مثل اللاتينيين — مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلفون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون^(٢) » ، ويضيف إلى هذا « أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب ، المتكلمين^(٣) . ولم يخف على « دوجا » أحد معاصريننا ، هذا التناقض الواضح ولا ذلك الصالح البالغ ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلى كعقلية ابن سينا إلا أن تتجج جديداً وطريفاً ، ولا للمذاهب كالمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثماراً بديعة من ثمار العقل العربي^(٤) .

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع ، فقد أخذ الباحثون يعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون ما لها من طابع شخصي ويميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقرّبهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف . وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني ، لأنهم في الوقت الذي يعلنون فيه « أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة^(٥) » ، يسارعون إلى الحكم ، على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو . ولم يكن في مقدورهم أن يعرفوها على وجهها ، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي .

أما اليوم فيمسن أن تثبت — عن يقين — وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي ، ولأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة . أما أن نسميها

Renan, *Averroès, Averroisme*, p. 11.

Ibid., p. 89.

Ibid.

G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, p. XV. (٤)

O. Tenenmann, *Manuel de l'histoire de la philosophie* (tr. franc., par V. Cousin), (٥)

Paris, 1839, T. I, p. 358-359.

« فلسفة عربية » أو « فلسفة إسلامية » فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته ، ذلك لأنها نبئت كلها في جو الإسلام وتحت كتفه ، وكتب جلها باللغة العربية .

وأما أن يراد بعريتها أنها مدينة للجنس العربي وحده ، فهذا ما لا نقبله بحال ، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها . والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة ، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية .

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها عمرة أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً ، لأن المسلمين تتلمذوا — أول ما تتلمذوا — لنساطرة وعباقرة ويهود وصابئة ، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

ولذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة إسلامية » ، لا اعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك ، بالحضارة الإسلامية ، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها ، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها ، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم .

٢ - هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول . فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، (Le problème de l'un et du multiple) ، وتعالج الصلة بين الله وخلوقاته (Le rapport entre Dieu et le monde) التي كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين^(١) . وتحاول أن توفق بين الوحي والعقل ، بين العقيدة والحكمة ،

بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استتارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام المحصور ، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية .

(١) موضوعاتها :

على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ، فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً ، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمادة والحياة . وببحث نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ، ففرقت بين النفس والعقل ، والفطري والمكتسب ، والصواب والخطأ ، والظن واليقين . وفصلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة ، فقسمت الفضائل ونوعها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر .

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، أو إن شئت بعبارة أخرى من طبيعة ، ورياضة وميتافيزيقا ، وأخلاق وتدبير منزل وسياسة^(١) . فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم ، وهي شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان ، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية التي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه . وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقى ، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعباً وتفرعات لأقسام الفلسفة الرئيسية .

لهذا لم يكن غريباً أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة ،

(١) لست في حاجة أن أشير إلى أن المنطق يعد في الرأي الراجح لدى فلاسفة الإسلام - آلة منهجاً حاناً للبحث وينفذ العلوم الفلسفية ، ولن يقتصر هذا من شأنه في شيء لأنه آلة لائقة ومقبلة عامة ، انظر :

وأن تؤثر في نواحيها المتعددة ، خصوصاً وقد امتاز البحث في تلك الجهود بذلك ، الطابع « الموسوعي » ، طابع الشمول والإحاطة . ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم ، بل لا بد أن نلجأ إلى بعض الدراسات العلمية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه . ففي الدراسات العلمية الإسلامية ، من طب وكيمياء وفلك وهنظمة ، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وفهمها ، وربما كان بين علماء الإسلام ، من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين ، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم ، وقد التقت وجهاً لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال ، ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة ، وأخيراً في مبادئ التشريع وأصول الفقه نحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدت في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة

(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية :

وفي كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفي في الإسلام ، ومن الخطأ أن يقصر — كما صنع رجال القرن التاسع عشر — على شذرات مما ورد في مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية ، وبالعكس كلما غمت أطرافه بعضها إلى بعض ، ازداد وضوحاً وظهر في ثوبه الحقيقي ، ومن اللازم أن يدرس أولاً في مصادره العربية ، وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنتشر كلها ، فلما نستطيع أن نقرر أنه — مقروناً إلى التفكير المسيحي في القرون الوسطى — أغزر مادة ، وأوسع أفقاً ، وأعظم تحرراً ، وأقدر على التجديد والابتكار ، ولذا سأخ لينا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو « اسكولائية » مسيحية كما يقال^(١) ، فبالأولى ينبغي أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو « اسكولائية »

L. Gauthier, „Scolastique musulmane et scolastique chrétienne“ dans *Rome* (١) ،
d'histoire de la philosophie, Paris, 1928.

إسلامية ، خصوصاً وذلك مدينة لهذه في بحثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها ، وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب ، ومن هاتين الفلسفتين - مضافاً إليهما الدراسات اليهودية - يتكون تاريخ البحث النظري في القرنين الوسطى ، ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة ، كي تبرز في مكانها اللائق وتكمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني .

(٥) صلتها بالفلسفة اليونانية :

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أحجّبوا بأفلوطين كثيراً وتابوه في عدة نواح ، ولو لم يكرر الكلام لنقد ، ومن ذا الذي لم يتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وما نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال حالة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان ، غير أننا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم^(١) ، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نقلت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة ، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية والفارسية مثلاً ؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية ، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددين ، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، وللفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة ، فاسينيوزا مثلاً على رغم متابعتها الواضحة لديكاريت يعد بحق صاحب مذاهب فلسفي قائم بذاته ، وابن سينا

(١) Renan, *Assemblé*, p. 88; Dubois, *Le génie du monde*, Paris, 1917, T. IV, p. 321

وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطو قد قال بأزاه لم يقل بها أستاذه . وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم . وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة والوقوف على حقيقتها ، من دراستها وتوضيحها .

(د) ربطها بالفلسفة الحديثة :

وفي هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفي الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض ، خصوصاً وقد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترى إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بيئة وجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة ، ولعلم من ناحية أخرى مقدار تأثير الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدرنا أن نبحت عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة ؟ سنعرض في بحثنا هذا نماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث ، وفي تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقرابة^(١) . وإذا كانت هذه القرابة غير ظاهرة الروابط اليوم ، ففي طول البحث ما يكشفها ويؤكد لها .

وحيث أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن ، نكتفي بأن نشير إلى أن نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسين : أحدهما تجريبي هو الذي نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظري هو الذي ساعد على تمحيص العلوم العقلية ؛ فعلى تجريبية يكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث في العصور الحديثة ، وقد لوحظ من قبل أن يكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وحصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة ، وأخصصهم روجر بيكون ، « الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى »

(١) انظر الفصلين الثاني والثالث .

كما سباه رينان ، والذي لم يقطع بمزاولة التجربة شخصياً في مجرته الكيميائية ، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كى يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها . وإذا عرف أن روجر سيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامى ، سأخ لنا أن نربط تجربته ، بل تجربة عصر النهضة ، بما كان لدى المسلمين من مراد ومعامل للكشف والبحث^(١).

وأما شك ديكاوت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له في القرون الوسطى المسيحية ، ونعتقد أن دراساتها تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً في القرون الوسطى الإسلامية . ومن يدري أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالى ؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثير فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة . وسنرى في بحثنا هذا أن « الكوجيتو » الديكارتي لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين ، بل هناك شبه كبير بينه وبين « الرجل المعلق في الفضاء » الذى قال به ابن سينا^(٢) . وفى اختصار ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية — وهى وثيقة الصلة بالعالم الإسلامى — متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى الحديث ، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها . ومن التعلل أن نقطع بادئ ذي بدء باتعدام الصلة بين الشرق والغرب في عالم البحث والتفكير ، فقد وضع اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور المازولة في القدم ، وقد تجددت في القرون الوسطى ، فإذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث ؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في سر ولا مما يحبس على بيئة بعينها ، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية ، فإنه سيلتح باسم العلم يوماً ما .

(١) عرضنا هذا الموضوع بتفصيل في محاضرة لم تنشر ، وقد ألفت بمهد التريية للمسلمين بالقاهرة .

عام ١٩٤٤ .

(٢) انظر الفصل الرابع .

٣ - حفظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضي ، إن في الغرب أوفى الشرق ، ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية . وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية . وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم ، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم ، أن يحيروا معلمهم ولا أن ينهضوا بترائهم .

(١) حركة الاستشراق :

لم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن الماضي ، فإليم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتعلموا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بجماته الفكرية والروحية . وتنافسوا حواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فأُنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية . وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والغربيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص . وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكّنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفاثات المكتبة العربية وفخاثرها إلى اللغات الأوروبية الحية ، من الإنجليزية وفرنسية ، وألمانية

وإيطالية . ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة .

رسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعاهما ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل بعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات ، فمنهم المخصص في الأدب واللغة ، والمعروف ببخونه الفقهية والتشريعة ، أو الصوفية والكلامية ، أو العلمية والفلسفية . وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الإسلامية » التي ظهرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغنى عنه اليوم بأحد في الدراسات الإسلامية .

ولم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد إلى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدلوا يتأثرون خطاهم ويسمونه بدورهم في إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم في ربيع القرن الأخير ، إن في مصر أو في عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون ، أو أتت ما بنسوا ، أو تداركت بعض ما فاتهم ، وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باباً من أبواب الثقافة الإسلامية . على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغي أن ينمو ويطرده ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة ، وبها هي ذى الحاممة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب ، وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو ، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ، ويظهره على حقيقته .

(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية :

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجحات لائتية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويبين على فهمها . ولولا المستشرقون ل بقيت مهمة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واهتمامهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة .

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا . فكتبوا عن الفلسفة والفلسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس ، وقد يقصرون بحتمهم على بعض الأشخاص والنظريات ، أو الألفاظ والمصطلحات .

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحت معها كل باحث معروفاً بالناحية التي تفرغ لها ، ومن ذا الذي يذكر مثلاً شتاينشneider ولا يذكر معه الفارابي ؟ أو جولد زيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ أو نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ أو ناليتو ولا يذكر معه الفلك ؟ أو ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة ؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، ونكتفي بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراف نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ .

بيد أن الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من كل هذا ، لم تدرس بعد الدرس اللائق بها ، لا من ناحية تاريخها ، ولا نظرياتها ، ولا رجالها ؛ ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني . فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة ، ولم يبين

في وضوح كيفية تكوينها ، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها ، ولا الأسباب التي أدت إلى انحطاطها والقضاء عليها . ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين ، وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فغريباء في أوطانهم ، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم ، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلاً ما لا يعرفون عن الكندي والقرطبي . ولولم يقبض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر .

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغيروا وفيه ، وفي في جزء منها معينة وناقصة ، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية ، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالعرض المقصود . ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية ، ولا يجيدون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية ، أو هم إن عرفوا ذلك يجهدون تاريخ الفلسفة في عمومها ، لم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً .

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة ، فن ذا الذي يقرأ ثان دنبرج في ترجمته : « ما بعد الطبيعة » لابن رشد وتعليقه عليه ، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة ، في حين أن المطلع على كارادى ثو في كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينصفه الصق والدقة ^(١) . ومن ذا الذي يقرأ دي بور في تأريخه للفلسفة الإسلامية ، ولا يتسنى لو أنه أطال أكثر مما فعل ^(٢) .

على أن هذه البحوث في مجملها قد طال عليها العهد نوحاً ، وأصبحت في

(١) S. Van den Bergh, *Die Eplique der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924.

أما كارادى فمؤلفاته كثيرة ومروية .

(٢) T.E. De Boer, *Geschiede der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; tr. ang., par (٢)

E. R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, London, 1909.

وترجمه أخيراً إلى العربية مع تعليقات مستفيضة الدكتور محمد عبد الحمادى أبو ريده .

حاجة إلى التعديل والتجديد . ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر ، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ . ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامي في نحو الآن ، مقرونة إلى أوائل هذا القرن ، ومعلوماتنا عنه أغزر مائة وأكثر وضوحاً ، وما أوجبنا إلى دراسات جديدة في ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر .

(٣) متابعة السير :

نعم نحن في حاجة ماسة إلى متابعة السير ، وإتمام كشف تلك الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني ، وبذلك الجهد في وضعها في مكانها الطبيعي ، وإذا كان المستشرقون قد اضطلموا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم ، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم . ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مختبر بمقدار ما أنتج من آراء ومختبرات فحسب ، بل بدرجته عناية من حوله به ، واهتمام أمته بإحياء آثاره ، وما هي ذى الامم المتقدمة تتسابق في الإشادة بمجملها ، ونشر آكار علمائها ومفكرها .

وميلان العمل أمامنا فسيح وبحال البحث ذوسعة ، وأول ما ندعو إليه جميع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام ، التي لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، أو التي نشرت نشرًا ناقصاً ومعيباً ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهمهم فهماً حقاً إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفي كتبهم . وإذا عرفنا مثلاً أن للكندى عدة رسائل مهسلة في مكنتات إستانبول^(١) ، وأن للقارابي مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكنتات لينن وبارسيس والأسكريال^(٢) ، وأن كتاب الشفاء المشهور لابن سينا قد أعمل فاشوه طبع الجزء الأول منه الخاص بالمنطق^(٣) ، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر . ولينا في حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف في العالم اللاتيني أكثر

(١) يسن أن ننوه هنا أن الدكتور أبوريه يقوم بنشر ترجمة من هذه الرسائل الآن .

Madkour, *Le glas*, p. 229-225.

(٢)

Madkour, *L'Organe*, p. 19-21.

(٣)

الفلسفة الإسلامية - أول

كما هو معروف في العالم العربي ، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين في نشر مؤلفاته اللاتينية .

ويجب أن يتضافر على هذا انشر الأفراد والهيئات ، لأنه عمل طويل المدى كثير التعاكف . وقد استنتت جامعة القاهرة في هذا سنة حسنة ، فحاولت الحصول على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية ، وبدأت بنشر نماذج منها^(١) . ولكنها - مع الأسف - توقفت عن السير أخيراً ، وربما كانت الحروب من أسباب ذلك ، وصاها أن تستأنف جهودها ، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية ، بل نأمل مخلصين أن تتنافس في هذا معاهد الشرق عامة . وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم في هذا المضمار بنصيب كبير ، وقد بدأت فعلاً فجعلته من أهدافها الهامة :

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص إلى مكتبات استانبول ، التي ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد ، ومن الطبيعي أن نجد فيها غلفات لا نجدها في مكان آخر . ولقد كشف المستشرق الألماني رير عن كثير من ذخائرها ، وخاصة كتاب « مقالات الإسلاميين » للأشعري الذي يعتبر مرجعاً ممتازاً في تاريخ العقائد الإسلامية ، وقد تغيرت ، بعد نشره ونشر « نهاية الإقدام » للشهرستاني ، بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين . ولا يساورنا شك في أن إخواننا الأتراك يقدرين ما لهذا التراث من قيمة ، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك ، وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب في خزائن استانبول ، وبقينا أن الأستاذ رير خير مفتاح لها ، وما أجدرنا أن نفيد من بحثه وخبرته .

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات ، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس ، على نحو ما دُرّس الفلاسفة الآخرون ، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم ، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم . ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير

(١) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافذة كتاب « نقد النثر » لقائمة ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

قديم ، ولتقارنهما بما عرف لدى اللاتينيين ، ولنبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة ، ولإنا نرجو أن يبيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون ، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني ، ويدرس الغزالي كما درس ديكرت ؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي .

الفصل الثاني

نظرية السعادة أو الاتصال

نظرية أخلاقية في أساسها ، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحث صوفية دقيقة . ولغة المتصوفة إنما تنأجى القلب وتحادث الروح ، وفي مناجاة القلب طهره ، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة ، وبهذا نهجر الأجسام زمناً ونفريغ إلى نفوسنا حيناً ، والجسم والنفس كانا - ولا يزالان - في صراع دائم وعراك مستمر ، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى .

وإذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية . وما هو ذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام ، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والملاحظة الصوفية .

حقاً إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون غير يقينية ، أو قد يمز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون ، إلا أنها مبحث طمأنينة وهدوء . ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة ، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب ، وكم يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما ، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يتأجج قلبه ويتخاطبه روحه .

وقديماً من الغزالي بمراحل من البحث والنظر ، واشتغل بدراسات كثيرة ، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً : وحديثاً شك ديكرت في كل شيء ، اللهم إلا في نفسه وتفكيره ، ولا انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس البقين في رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته : وهناك

فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله ؛ فأفلوطين في مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة ، وقد جد شخصياً في تحقيقهما طول حياته ، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات . وما ليرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربّه ، فمعرفتنا ليست إلا فيضاً من الله ، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله ، وبهذا يتلاشى المخلوق في الخالق ، ويتلمج الأثر في المؤثر .

١ - العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته ، ولا التعرض لاختلاف مظاهره وأدواره منذ نشأته ، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية ، فتبين كيف تكونت وشبت ونشأت ، ونشرح الأصول التي صدرت عنها ، والعوامل التي أثرت فيها ، ونحدد مدلولها ومرماها . وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضح آكارها ونتائجها . فحديث القلب والروح الذي نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون ، ووقف على الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية .

وما كان أجدنا في بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصاً ، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب ، وأسلوبنا المشوب بشوالب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في خيمز المادة والجسم المحدود ، ولعل الصوفية معذورون في التزيي يزي خاص ، كى يتفق ظاهراً مع باطنهم ، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عن سواهم . غير أن هذه اللغة زادت آراهم تعقيداً ، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الضموض والإبهام ، وسنجهت في أن نجلى غامضها ، ونقر بها ما استطعنا من العرف المألوف .

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامى في جملته مدفوعين غالباً بما في الموضوع من طرافة ، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار . ويقلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلفت

أنظار المستشرقين ، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم ؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبه في الدراسات الإسلامية الأخرى . ولا غرابة فالغرب متعطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق ؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون في الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأصرار الغامضة . ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفي بأن نشير إلى رجال القرن العشرين ، ونخص بالذكر منهم جولد زيهر النمسي الذي عقد للتصوف فصلاً ممتعاً في كتابه . « عقيدة الإسلام وقانونه » ^(١) بجانب أبحاث أخرى قيمة ، ومكنولند الأمريكي الذي وضع كثيراً من آراء الغزالي الصوفية ، ونكلسون الذي عالج التصوف من نواحيه المختلفة ، والأستاذ ماسنيون الذي يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين ، والدكتور محمد إقبال العالم الهندي المشهور . وعلى رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل في نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها ، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم في التصوف طرائق جديدة ، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعاني الدقيقة في كتاب يعد أوسع مؤلف في تاريخ التصوف الإسلامي ^(٢) .

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التي تستحقها . حقاً إن مهترن المستشرق الدنمركي ^(٣) ، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية ، وقام بنشرها وترجمتها ^(٤) ، كما أن البارون كارادى فوالمع لدى الفارابي نزعة صوفية واضحة ؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة . وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية ، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق . وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها .

(١) I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. fr., Paris, 1902, p. 20.

ترجم الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد العزيز عبد الحق والدكتور حل عبد القادر هذا الكتاب - إلى العربية - القاهرة ١٩٤٩ .

(٢) L. Massignon, *La passion d'al-Haqqani ibn Mansour al-Hallaj*, Paris, 1922.

(٣) A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, voir aussi, *Le Mûsson*, T. I, II, III et IV.

Gazir de Vaux, et Férissé, dans *Exég. de l'Islam*, T. II, p. 57-59.

(٤)

٢ - تصوف الفارابي

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام ،
وجب علينا أن نصعد إلى أبي نصر الفارابي . فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية
في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها . نحن لا ننكر أن الكندي تنبه قبله إلى
دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظريتهما بالشرح والاختصار ، ولكننا
لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة ، بل هي نظرات متفرقة
ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها ^(١) . أما الفارابي فقد لمّ هذا الشعث ،
وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات . ومن أهم أجزاء هذا المذهب
وعلى قمة هذا البناء ، نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية
عن كثير من الفلسفات الأخرى ، فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي
الفلسفي ، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي فو ، ولا أدل على هذا من أن هناك
رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى ، نفسية كانت ، أو أخلاقية ،
أو سياسية . وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام .

(١) دعائمه :

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على
أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة
الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال ، بل هو تصوف
نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، وطهارة النفس في رايه لا تتم عن طريق الجسم
والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات .
هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية ،
ولئن كانت الأعمال الحسنة والتحلال الحميدة بعض الخير ، إن الخير كل الخير
في مسألة تدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا .

وذلك أن العقل البشرى ، سالكاً سبيل رقيه وتطوره ، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو فى أول أمره عقل بالقوة ، فإذا ما أدرك قدرًا كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل . وقد يتسع مدى نظره ، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسس درجة يصل إليها الإنسان ، وهى درجة العقل المستفاد أو درجة التيهض والإلخام . ولعل فى هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة .

ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل التصوف الفارابى متين الصلة بالنظريات الملكية والميتافيزيقية . فإن الفارابى يشخيل نظاماً فلكياً أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ويختلف شؤنها ، وآخرها هذه القوى ، وهو العقل العاشر ، مركزاً بالسماء الدنيا والعالم الأرضى ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوى والسفل ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى وندت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوى بالأرض ، والإلهى بالبشرى ، والملائكى بالإنسان ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة ، والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هى أسس غاية ينشدها العمل الإنسانى ، وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتأنا من كل ما هو مادى وجسمى ، والتحقّت بالكائنات العاقية ، واعلمنا أن حلها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية .

(ب) رأيه فى السعادة :

هذه هى السعادة التى تنحوها الفلسفة والأخلاق ، ويصوب إليها النظر والعمل ، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه ، هى الخير المطلق وغاية الغايات ويمتهى الرفعة الإنسانية وحنة الواصين . يقول الفارابى : « والسعادة هى أن نصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن نصير فى جملة الأشياء البريئة من الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً ، إلا أن تكون دين رتبة العقل الفعّال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية وبعضها

أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة محصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس ورامها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان ، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجملية ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه ليست خيراً للبائها ، بل لما تجلب من سعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والردائل والنحاسات^(١) .

عنى الفارابى كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملاً ، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الرسائل الموصلة إلى السعادة . وهذان الكتابان هما : «تحصيل السعادة» ، «والتنبيه على السعادة» ، اللذان طبعاً في حيدرآباد سنة ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ هـ ، وقد امتازا - مقرونين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت إلينا - بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما ، وحيلنا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر . ولم يكتب الفارابى بهذه الدراسة النظرية ، بل جده في أن يتلوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفهم والإلهام ، كما صنع أفلوطين من قبل ؛ ويقال إنه حظى بذلك مرة أو مرتين .

وأوضح أنه ليس في مكتة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا تبلغها إلا التنوير الطاهرة المقدمة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتصلح إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارابى : «الروح القدس لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بنائها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . . . وإذا اجتمعت من

(١) الفارابى ، أهل المدينة المناسة ، ص ٤٧ .

الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يُخَبَّل بالسمع ، والخوف يَشغَل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصد عن التفكير ، أما الروح القدس فلا يشغلها شأن عن شأن ^(١) .

فالروح القدس إذن وأصلة ، ترى المغيب ، وتسمع الخفي ، وتجاوز علم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هي نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دوراً هاماً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهي كما ترى ضرب من التصوف النظري القائم على البحث والدراسة ، يقرنا إلى الله ونعيمه المقيم .

والتصوف في جملته ساد العالم الإسلامي منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفي رأى كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسي من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء في الله . يقول ديئان : « لم يعرف الشرق أن يقف في العبادة عند حد المبالغة والإسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلي بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية في الهند والفرس . وهناك سبع درجات - كما يقول المتصوفة - تقود المرء إلى الغاية النهائية التي هي الفناء المطلق أو الرفانا البوذية ، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول : أنا الله ^(٢) .

ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة في تاريخ التصوف الإسلامي ، فأنا وهو الشخص الإنساني يعمل على أن ينمحي في أنت وهو الله . وما الحلول ، الذي قال به الحلاج والذي درسه ماسينيون دراسة مستفيضة ، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة في الإسلام ، فهو يتلخص في اختفاء الإنسان في الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً .

(٣) العوامل المؤثرة في تصوفه :

كان الفارابي صوفياً في قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقصيف ويميل إلى الوحدة والخلوة . وقد أفاض مؤرخو العرب في وصف تقشفه وإعراضه عن

(١) الفارابي ، أثره المرغوبة في بعض الرسائل الفارابية ، ص ٧٥ .

Renan, *Œuvres*, p. 144-145.

(٢)

الدنيا ، وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساك^(١) . وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء ، لم يغير شيئاً من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشفه . فجلّيس الملوك لهذا وصفيّ الأمراء كان يسيّر في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستلمها ما حوت من عظمات ، وقد روي أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ البحار المائية وبين الثمار والأزهار^(٢) . فهذا الاستعداد الفطري الذي نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه ، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره ، وكانت عاملاً في تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلازم مع هذه النزعة ، فهو إلى الغموض أميل ، وفي باب التصق والتركيز أدخل^(٣) ، وهذا شأن الصوفية جميعاً ، يرسلون الجمل المختصرة العمامة . وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الفارابي وإدراك كنهها ، وشكروا من محووضها وتمقلدوا^(٤) .

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلي عاملاً آخر خارجياً ، ألا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر ، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لعهد أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو إغريقي أو مسيحي . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثيره بهذه الأفكار ، وفي كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك . فقد جازى المتصوفة ، وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة . والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة ، وتتخلص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فإن كانت هذه الرغبة موهبة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، وبعد الاختيار نجى السعادة التي نأملها منها من قبل^(٥) . فهذا التدرج في جملمته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية .

(١) ابن خلكان ، طبقات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه .

Madikour, *Le Plan d'al Farabi*, p. 15-16.

(٣)

Carra de Vaux, *Esquisse de l'Islam*, T. II, n. 58; Massignon, *Archives d'hist.*, IV, (٤)

p. 158.

(٥) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ - ٤٦ .

وفوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحلل ، وعلى رأسهم
الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية ، وناسر نظرية الاتحاد الصوفية ، ومردد الجملة
المأثورة : « اللهم مهما عليّ بشيء فلا تعلني بلى الحجاب »^(١) . ويرى
أن الشبل فخل عليه يوفاً وبخضرة زوجه ، فأرادت أن تهتجب ، ولكنه أبى
عليها ذلك قائلا : « لا خير للشبل عندك » . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة
حتى بكى ، فقال الجنيد لزوجه على الأثر : « استرى فقد أفاق الشبل من
غيته »^(٢) . والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك ، فقد توفى
سنة ٩٢٢ للميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : « أنا الحق » ، التي لاقى من
جرالها حتفه . وعلى يديه مما ملعب الحلل إلى أوجه وبدا في أوضح صوره ،
وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت . وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة
والخسوف ، والوجد والوجد ، والنسيان والذكر ، يقول بعضهم :

وجودي أن أعجب عن الوجود بما يبدو على من الشهود

ويقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرت ربّي فهل أنسى فأذكر ما تيسر
شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رويت^(٣)

ربما يبدو بعد الذي تقدم أنا مبالغ لأن نخلط بين تصوف الفارابي وتصوف
الحلاج ، ونحاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة
وحدهم . ولا شك في أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من
مفكرى المسلمين ، ولكن نظرية الفارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من
عدة نواح ، أهمها :

أولاً : تصوف الفارابي نظري مبنى على الدراسة والبحث قبل كل شيء ،
فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أما العمل في المرتبة الثانية
ومهمته مملوءة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التشفيع والحرمات من

Masudjon, *Essai sur les origines du langage technique de la mystique musulmane*, Paris, (١)

1922, n. 274-275.

(٢) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ - ٤٣ .

الملذات الجسمية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجمة للاتحاد بالله . يقول الجنيدي : « ما أحلنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجحوع وترك الدنيا وتعلم المألوفاً والمستحسناً »^(١) .

ثانياً : — وهذا فرق جوهرى — الاتصال الذى يقول به الفارابى مجرد ممو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال ، دون أن يمتزج أحدهما بالآخر . أما المتصوفة فينظّمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ ولذا يتلاشى أنا فى أنت تماماً ولا يتميز الخلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والعلو المفرط . حسناً إن الفارابى يلعب فى فقرة واحدة خفية إلى أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة « يحل فيه العقل الفعال »^(٢) ، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على إطلاقه ، ويجب أن يحمل حملاً مجازياً . ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن للعقل المستفاد ، وهو أسمى ذنجات الكمال الإنسانى ، يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال . ويرى الفارابى فوق هذا أن الموجودات فى تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ؛ والله مثال الكمال المطلق ، وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة^(٣) . فنظريات الفارابى الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق ، أو أن يمتزج العقل الإنسانى بالعقل الفعال .

وأخيراً ، لعل كلمة « اتحاد » و« اتصال » تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية الحلول الحلاجية ونظرية السعادة الفارابية ، فإن الكلمة الأولى التى تنصرف عادة إلى نظرية المتصوفة تدل على الانتماج التام بين المخلوق والخالق ، فى حين أن الكلمة الثانية التى تطلق على نظرية الفلاسفة تضرع فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم الروحى .

فالواجب علينا إذن أن نبهت عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة

(١) Masnigron, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam*, (١) Paris, 1929, n. 109.

(٢) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

الفارابية قد استقيت منه أيضاً . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع ، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو ، وإلى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » بوجه خاص . يقول جليسون : « ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم يتفحص بها شراحه ، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها ، وخاصة في مشكلة العقل »^(١) . ونظرية الاتصال التي نحن بصددنا تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فإنها مأخوذة نصاً عن أصل أرسطى . وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول ، في الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » إنه فضيلة تتكوّن في الوحدة والتأمل العقلي ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكن بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل ، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصلق على الجانب القلبي حقيقة في الإنسان^(٢) .

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال . ففي رأيه — كما في رأى أرسطو — الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومعنى جدّ الإنسان في الدراسة والتفكير ، تشبه بالله والعقول المارقة التي هي إدراك مستمر وتأمّل دائم . ومعنى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقتراب من الكائنات العلوية ، ولماز بسعادة ليست ورامها سعادة . فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية ، و« الأدبوني »^(٣) الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية . وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو ، لم نجد فيه إلا نصين اثنين يتزحان نزعة صوفية . وهما ما أشرنا إليه آنفاً في كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ، وما جاء في « كتاب النفس » خاصاً بوظيفة العقل الفعّال وأثره في تكوين المعلومات العامة^(٤) . وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية .

Gilson, *Archives*, IV, p. 5-6.

Aristote, *Éthique à Nic.* L, X. ch. VII, VIII.

انظر أيضاً الترجمة العربية لعلي السيد ، ج ٢ ص ٢٤٩ - ٢٦٢ .

(٣) كلمة يونانية معناها السعادة ، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى ، وفي هذا ما يمين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية .

Aristote, *de Anima*, L. III.

(١)

(٢)

(٤)

حقاً إن الفارابي ضمنين بأسراره ، ولا يجب أن يقف قرائه على مصادر الكاره ، بيد أن عباراته تكنى للبرهنة على ما ذهبنا إليه . وابن رشد ، الذى يعتق نظرية الفارابي فى الاتصال ، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه ^(١) ، فبعد أن وضع كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المفردة ، قال : « سئرى فيما بعد إذا كان فى مقدور العقل الإنسانى — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة لذاتها؟ » ^(٢) . ولما لم يف أرسطو بجوده ، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويحيوا عن هذا السؤال .

غير أن أرسطو وحده لا يكتفى فى توضيح نظريات الفارابي الصوفية ، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربى مدرسة الإسكندرية ، التى أثرت كذلك فى فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي . والاتصال الذى يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن « الأكستاسيس » أو الجلب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنتان يعتمدان على التأمل والنظر ، ويتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسياً دقيقاً ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يتجان اسمياً أمحال العقل الإنسانى التى ترى إلى الخير الأهل . متى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها . وفى عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندرى الذى اعتمد عليه ، والذى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « كتاب الربوبية » . ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي ، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله فى « كتاب الربوبية » .

يقول الفارابي : « إن لك منك غطاء ، فضلاً عن لباسك ، من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، وحيث تلحق . فلا تسل عما تباشره ، فإن ألثت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملوك ، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً . إلى أن تأتبه فرداً » ^(٣) . ويقول صاحب

Ronan, *Annuaire*, p. 184.

Aristote, *de Anima*, L. II^e, ch. Vth, 88.

(١)

(٢)

(٣) الفارابي ، آخرة المرضية ، ص ٧١٠ .

« كتاب الروبية » : « ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلعت بلدى ، فصرت كأنى
 جهر مجرد بلا جسم . فأكون داخلًا فى ذاتى وربعمًا إليها وخارجًا من سائر
 الأشياء سوى ، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعًا . وأرى فى ذاتى من الحسن
 والبهاء ما أبقى معه مصعبًا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير .
 وحين أوقن بذلك أرقى بلهى إلى العالم الإلهى ، ويدخل إلى كأنى قطعة منه :
 فعند ذلك أعلم لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والأذان عن
 سمعه . ومن الغريب أنى أشعر بأن روى معلومة بالنور مع أنها لم تفارق البدن » (١) :
 هذان التصان ، من غير تعليق ، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجلب
 الذى دعا إليه رجال مدرسة الإسكندرية ، والاتصال الذى جدّ فى طلبه الفارابى ،
 و « كتاب الروبية » هو المرأة التى عكست كثيرًا من آراء أفلوطين وأتباعه على
 العالم الإسلامى .

وحل هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة
 وظروف مختلفة . فهى مبنية لميل الفارابى واستعداداته ، بقدر ما هى متأثرة
 ببيئته ومفكرى الإسلام المحيطين به . ولكنها فى تكوينها العلمى تخضع خصيصًا
 كبيراً لنظرية التحير الأسمى الأرسطية ونظرية الجلب (الاكتاسيس) الأفلوطينية .
 جمع الفارابى كل ذلك ونسجه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر
 تأثيراً واضحاً فىمن جاءوا بعده .

• • •

تتماز فلسفة الفارابى بظاهرتين رئيسيتين : نزعة روحية فامية ، واتجاه صوفى
 واضح ، والمذهب الروى والتصوف يقربان فى الواقع ويتلاقيان فى نواح كثيرة .
 وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة . وقد نفذ
 التصوف الفارابى على التخصيص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية ، وأثر فى
 صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى
 التاريخ الحديث . وما دمت قد أسلفنا القول فى شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان

(١) « كتاب الروبية » ، ص ٨ - والفارابى نفسه يشبه هذا النص ، ويصحح مع فى من
 الصريف فى « رسالة الجمع بين رأي الحكيم » ، ص ٣١ .

مصادرها الأرسطية والأفلوطينية ، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقى نظرة على الأثر الذي أحلته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين . وكى تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أى حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بأراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى ، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هاتين التصوف الفلسفى وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون ، وحسبنا لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التى اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين . وبالحملة ستأتى هذه النظرية فى خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى المصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها .

٣ - تصوف ابن سينا

إذا كان فى فلاسفة الإسلام من يصحح أن نسميه للميل الفارابي وخطيفته الأعظم ، فهو بلا جدال ابن سينا . حقاً إن التلميد هذا على الأستاذ وأخفى اسمه ، وانتزع مكانته ، وقضى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هى فى الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره . بيد أن الأول يعترف للثاني بأبأديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالقبضوع والاستفادة^(١) . ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد فى تفهمها ، وأفاض فى شرحها وتوضيحها ، بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها ، ووب فكرة فارابية غامضة مهمة تبلو لدى ابن سينا ، وهو صناع الدين ، فى ثوب قشيب ومظهر خلاب ، وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع فى الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر فى الفلسفة الإسلامية .

قد يؤخذ علينا أحياناً أننا نحاول تحليل أفكار الفارابي فى ضوء ما كتب ابن سينا^(٢) ، إلا أن الرجلين فى رأينا متضامان ومتكاملان . يوضح كل منهما

(١) القفلى ، أخبار الحكماء ، ص ١٦٤ ، ابن أبي أصيبعة ، عين الأنباء ، ج ٣ ، ص ٤ .

(٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المؤلف عليه ديل كرايس فى مجلة « الدراسات الإسلامية »

(Rev. des Études Isl.) ، وقد أرفنا أن نلفت الأنظار إليه . (Rev. des Études Isl. 1935, p. 226)

صاحبه ويتسمه . ولئن كان للفارابي فضل السبق ، إن لابن سينا فضل البيان والإيضاح . ومن ذا الذي يدعى أن في مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دين الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فرعاً لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه ، فأما وما وصل إلينا منه نزرير ، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذي يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت .

(١) عرضه الكامل في « الإشارات » :

اعتق ابن سينا مغتلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس في رسائل متعددة ، نخص بالذكر منها « كتاب الإشارات والتنبيهات » ، وهذا الكتاب بين المؤلفات السينوية^(١) يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الضمنية ، وثمرة النضج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وحق أفكاره ، وتعبيره عن كراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية ، ويقع في نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلّفته المدرسة الفلسفية الإسلامية في هذا الباب . فقد أخذ ابن سينا ، على حسب عادته ، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً . مرتباً . فهو يحدثنا عن « التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات العارفين » و « أسرار الآيات » ، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً . وهذا هو القدر الذي جمعه وترجمه . مهن إلى الفرنسية ، ونشره تحت عنوان :

Traité mystiques d'Avicenne

وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التي تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابي . يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يتخصمون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم في جلاليتهم من أبلدانهم قد نضروا ويحترقونها إلى عالم القدس . ولم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستكبرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . العارف

(١) نسبة إلى ابن سينا .

يريد الحق الأول لأشياء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ؛ لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرضة أو رغبة ... العارف هـش بشئ بسام ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من التنيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوى والجميع عنده سواسية ؟ ... العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعثره الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برق ناصح لا ينف مثير ، وإذا جسّم المرفوف فرمما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمنزل عن تقيّة الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمنزل عن عجة الباطل ؟ وصفاح ، وكيف لا ونفسه أمين من أن تخرجها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟^(١)

(ب) مقامات العارفين :

يصف ابن سينا كأستاذ المراحل التي تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقّة : « فالمرّح عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قلوس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف »^(٢) . وليست السعادة مجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية وهو معنى ، واتصال بالعالم العلوي ، هي عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق ، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج^(٣) . « والتفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لتخلص من علالة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه التفوس نفوس بشرية مترددة بين جهنم الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم

(١) ابن سينا ، الإلهامات والتنهيات ، ١٩٨ - ٢٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ١٩٧ .

تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة ، المحصورة التي لا مفاصل لرقابها المتكسمة^(١) . والرسابة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الأساليب البدنية والحركات الجسمية فهي المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقى العقلي بحال .

(٣) الاتحاد والاتصال :

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى منهج صوفي القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ، ولا سيما وكتابات مملوءة بمصطلحات الصوفية والألفاظ الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، ويبين حقيقة المريد والعارف والعايد ، ويحلل بعض الظواهر النفسية كالشفق والشرق ، وهي التي شغلت كبار متصرفي المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وظيفاً لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفي له في كل مناهج الفلسفي ، ولا أدل على هذا من إصراره عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ، ولقد نهى لها نقداً فيه دقة وعمق .

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربّه ، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق ، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعال . وأما الاتحاد المزعوم الذي يقضى بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول حقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعدداً في آن واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نعد العقل الفعال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر فيه أنه محو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفردية العارف في حين أننا نعترف بأشياءه على حقيقة أخرى خارجة عنه .

ونظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تتميز هي نفس العقل الفعال ؛ لأنها تتميز العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهذا

بين أن يجعلوا العقل التعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكلية بحيث يُصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول (وكلا الفرضين باطل) ، على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حينما يتصورونه ، قائمة ^(١) . ويضيف ابن سينا إلى هذا : « إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعري غير معقول ، فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً ^(٢) » .

(د) تصوفه وتصوف الفارابى :

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابى في شيء ، وسيلتهما وقائتهما متحدتان . يقول البارون كارادى فو : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا فى آخر المذهب كتأج له ، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ، وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وبالعكس ينفذ تصوف الفارابى إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته ، ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتقها ، بل حالاً نفسية ^(٣) . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابى — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجاين تشهد بذلك : ولكننا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلاً فى مذهبهما . وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها ، وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آنفاً أنها أكثر لديه منها عند الفارابى .

(١) المصدر نفسه ، بصرف ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

Carra de Vaux, *Revue de l'Islam*, II, p. 58.

(٣)

٤ - نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان القارافي وابن سينا هما بطلا المدرسة الفلسفية في المشرق ، فإن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في المغرب . وبما أن البحث العلمي في المشرق أصبح منه في المغرب ، فإن أهل الأندلس مدينون لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك لم يكن بدعاً أن تقتنى المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا القارافي وابن سينا . وكما يسوغنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوروبية . وكتابه الرئيسي وهو « تدبير المتوحد » لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة . ويرجع الفضل في الكشف عنه إلى مستشرق إسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون مئتك ، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ، ومترجم « دلالة الحائرين » إلى الفرنسية . ثم اهتدى أسين بلاسيول سنة ١٩٤٢ إلى الأصل العربي ، ونشره مع ترجمة إسبانية في مجلة *al-Andalus* ، ثم نشر الأصل والترجمة في استقلال بمليد عام ١٩٤٦ .

(١) ابن باجة :

ولذا اعتمادنا على ما نقله منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال القارافية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه « تدبير المتوحد » قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية^(١) . والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالحكمة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي ، مشتركاً مع المجتمع أو منعزلاً عنه ، فإن كان المجتمع صالحاً فاسمه في مختلف شؤونته ، وإن كان طالحاً لازم الخلو والانفراد^(٢) . وهنا يبدو ابن باجة

Munk, *Adresses de philosophie juive et arabe*, Paris, 1850, p. 410.

(١)

Ibid., p. 398-399.

(٢)

متأثراً بالصوفية المسلمين فوق تأثيره بالفارابي ، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط ، ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها . وكتاب « تدبير المتوحد » في جملته مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد ، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة .

(ب) ابن طفيل :

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساس في بناء المدرسة الفلسفية الأسبانية ، وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول ، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقة ، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة « حي بن يقظان » التي وصلت إلينا تشتمل على ملهه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام ، وقد ترجمت إلى عدة لغات ، وكانت في غالب الظن نموذجاً نسج على منواله روبنسون كروزو .

. وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله ، فقد تصور شخصاً نشأ منزولاً عن الناس ولم يتأثر بالاجتماع قط ، ومع هذا تمكن بعقله الفردي من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التي أفاضت عليه النور والمعرفة . وهذا الشخص هو « حي بن يقظان » الذي ولد في جزيرة قرب خط الاستواء ، ولم ير أباً ولا أمّاً ، وإنما منحته الطبيعة غزاة تولت إرضاعه وتغذيته ^(١) . ولم يكد يشب ويترعرع حتى انجبه نظره إلى ما حوله ، فبحث في الظواهر الكونية وسر تنبها ، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعال ^(٢) . ولم يزل يبحث ويعمل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاؤه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه ، ووسيلة القرب والمصود إلى عالم النور والملائكة إنما هي النظر والتأمل ^(٣) .

(١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ، ص ٣٠ - ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ - ٨٦ ، ١١٣ - ١١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

وسواء أكان هذا القرض مقبولا أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين ، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن «حى بن يقظان» يحمل في ثناياه كثيراً من خصائص «المتوحّد» الذى أشرنا إليه من قبل . وثانياً في لغة «حى» الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى في السعادة والاتصال .

(ج) ابن رشد :

أما ابن رشد فلم ينح هذا النحو الخيالى القرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة ، مبيّناً أن هذا الاتصال في ذاته لا يتناقض مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها^(١) . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث ، فادعاء باطل وقول هراء^(٢) .

ولعل في هذا الذى قلّمنا ما يكفى لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزّنلاته فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن ألقلمهم تصوفاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرافاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينبج من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه ملجأً مستقلاً ينفصل عن ملهيهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة

(١) ابن أبي أصيبعة ، حيين الألباء ، ج ٢ ص ٧٧ - ٧٨ ، وانظر أيضاً :

Munk, *Al-Farabi*, p. 437.

(٢) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٩ .

الروحية . وأن أسمى درجات الكمال أن يمترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون تكشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال .

فن القاراني إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والقاراني وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العمل والحركات الجسمية . وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العمل ، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل .

٥ - تصوف شبه فلسفي

لم يقف تصوف القاراني عند المدرسة الفلاسفية ، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام . وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشرافيين التي عاشت في بلاد القرس إلى القرن السابع عشر ، ومؤسسها هو المهورودي أو الشيخ المقتول المتوفى سنة ١١٩١ م . وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة ، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص .

(١) المهورودي :

يظهر أن سعة اطلاعه ولدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين ^(١) . فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تُمد الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات . فأنبادوقليس وبيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وپوزا وهرمس وزدك ومانى ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة ، هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات ورسل السلام والإصلاح ^(٢) . وعلى الجملة زهاد الهنود وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ، ويعملون على نشر نظرية

Van den Bergh, Sabramardi, dans *Revue de L'Islam*.

(١)

(٢) المهورودي ، حكمة الإشراف ، ص ٣٧١ .

ثابتة ، وينضويون تحت إواء فلسفة واحدة ، هي الفلسفة الإشراقية . وبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات ، فن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادى والروحى . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها ^(١) . فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بمناصر مزدكية ومانوية .

. وإذا كان العالم فى جملة قد برز من إشراق الله وفيضه ، فالتنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة القفيض والإشراق . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية ، نجلى علينا نور إلى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزلة منا كثره الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقنعة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعّال ^(٢) . متى ارتبطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السبوية التى تميزنا على كشف الغيب فى حال اليقظة والنوم .

وليس، للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم فى اتصال دائم وسعادة مستمرة . يقول السهروردى : « إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاعلها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تمخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها ، كمرآة تتعشش بمقابلة ذى نقش » ^(٣) .

فالفلسفة الإشراقية التى دعا إليها السهروردى متأثرة فى بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى ، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية القفيض الفارابية وتزّاعة إلى العالم العلوى . غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها ، فى حين أنه

(١) السهروردى ، هياكل النور ، ص ٢٨ - ٢٩ و ٣٢ .

(٢) للمصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٣) للمصدر نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥ .

لدى الفارابى ليس إلا قطعة من ملهه متتوع الأجزاء . هلا إلى أن الإشراف لا يقع بالاتصال بالعقل الفعّال وحده ، بل يطعم فى الاتحاد بالله مباشرة والاتزاج بنور الأنوار^(١) . فكان السهروردي حين دعى للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما ، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً ، وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روجه العامة .

(ب) ابن سبعين :

هلا التصوف العقلى المبني على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفى وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر . ونعنى به ابن سبعين المفكر النقادة الذى لم يبدؤس بعد دراسة كافية ولائقة به ، على الرغم مما فى آرائه من حصافة وفى أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة ١٢٥٠ م . وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتدى إليها المستشرق الإيطالى أمبرى سنة ١٨٥٣ ، فى مخطوطة من مخطوطات أكسفورد تحت عنوان : « الرسائل الصقلية »^(٢) . وبعده بنحو عشرين سنة قام بتحليلها فى الصحيفة الآسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركى المشهور مهربن^(٣) . وقد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة ، ونشر نصها فى باريس عام ١٩٤٣ .

وكلنا يعلم ماكان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم وحب للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبتة ، وهى : قدم العلم ، والمقولات العشر ، وما بعد الطبيعة فى غايته ومبادئه ، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تلخص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها

(١) للمصنف نفسه ، ص ٤٥ - ٤٦ ، حكمة الإشراف ، ص ٣٨١ .

Amari. *Journal asiatique*, 1833, 5e. série, T. I, Fév.-Mars.

(٢)

Mehren, *Ibn Soltân, Correspondance avec l'empereur Frédéric II dans Journal asiatique*, (٣)

XVI (1879)..T

ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل منعه وآرائه الخاصة ، وفي مقدور من يرجع إليها معتدلاً على بعض المصادر الأخرى ، وخاصة كتابه « بدّ المعارف » ، أن يكون فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية .

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطول ، ونكتفي بأن نشير إلى ما يتصل منه بموضوعنا . فانه في رأى ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعّال هو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الانبصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا تفرغ الإنسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعّال ^(١) .

هذه النظرية - كما ترى - تكرر حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا ، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطى كسابقيه من فلاسفة الإسلام ، وإذا كان يتقدم نقداً مر^(٢) . وقد أقام تصديقاً عقلياً على أساس فلسفي . فهو صوفي على طريقة الفلاسفة ^(٣) . وفيما يتعلق بمشكلة الجلب والإلهام نجعل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية ، فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلّاج ، ويقتصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعّال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً ، معنوياً ^(٤) .

(٣) وحدة الوجود :

تصويف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية ، وفي رأينا أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفض عليه بالخلق والإبداع ، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه ، فهو موجود أولاً بنفسه ودين حاجة إلى أي موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى

Ibid., p. 359-360, 423; *Mamadgoun, Russell*, n. 188.

Ibid., p. 129 et suiv.

Mamadgoun, Journal asiatique, p. 143.

Ibid., p. 390.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

ما لا نهاية . والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته ، ومنه تستمد الحياة والوجود ، فوجودها إذن عرضي وبالتالي . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بفقر من التوسع والمجاز .

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام . وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي ، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق . ومن أكبر أنصارها محيي الدين ابن عربي المتوفى سنة ١٢٤٠ ميلادية ، وجلال الدين الرومي المتوفى سنة ١٢٧٣ ، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس^(١) . ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا . أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي^(٢) .

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات ، الأخرى ، وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فكان مذهب المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية ، وكثير من الأفكار الفلسفية الممقوتة تبنوا المتصوفة وأبرزوه في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين . وفي رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في المصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام .

يبد أن الصوفية بنوهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها ، وما إن تفلسفوا حتى أصبحوا عرضة للمحاربة والانتقام . فالبهروردي قتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحرف في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب ، واتهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة^(٣) .

Nicholson, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 223 et suiv. (١)

Massignon, *Revue*, p. 187. (٢)

Mehren, *Journal asiatique*, (1879), p. 838 et suiv.; C. de Vaux, *Les Penseurs* (٣)

de l'Islam, Paris, 1921, IV, p. 232.

٦ - التصوف السني

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة القارائية في رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وفي طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية . والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت في الصوفية الآخرين المعتدلين ، أو المحافظين إن صح هذا التعبير . ومهمتنا في هذه المرحلة أشق منها في سابقتها ، لأنه ليس يفرىب أن تفرض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين . أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحث ، الذى يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين ، فهذا أمر عسير . ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذى دروسنا به النقط السابقة ، مبيينين أولاً السرفيم ذهبنا إليه من تقسيم الصوفية إلى معتدلين ومتطرفين .

(١) معالم الإسلام والتزعة الصوفية :

لم يكن الإسلام فسبح الصدر للرهبة المسيحية والتشف المهنى ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا ولتمتع المباح بلذات الحياة : « قل من حرم زينة الله إلى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان فى بيعهم وصوامعهم ، وسنة فقراء الهند وعبادهم فى ألهم وعبادهم المستطاب . ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعبادته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك . وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة : هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية ، أثرت فى تكوين التصوف الإسلامى ، ولكن يجب أن نضم إلى المؤثرات الخارجية عاملاً آخر داخلياً وجوهرياً ، ألا وهو الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن فى طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ما وجد التشفى المهنى والرهبة المسيحية إلى المسلمين سيلاً .

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن فى تكوين نظريات

الإسلام الصوفية ، وهم في هذا فريقان : فريق ينكر هذا الأمر ، وآخر يثبته . وفي مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادى ذو الذى يزعم « أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيراً ، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة »^(١) . وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون ، ويحاجبه مرجايوث : « أن فى القرآن البلور الحقيقية للتصوف ، وهذه البلور كفضيلة بتنميتها فى استقلال عن أى غذاء أجنبى »^(٢) . ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصرة آرائهم . ذلك لأن كتاب الله فى العالم الإسلامى قاموس للنحاة واللغويين ، ومثار فلسفة الباحثين والمفكرين ، وذكر يقرب به المبطلون والمتضرعون ، وقانون يرجع إليه المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون . وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة ، والنظريات الحديثة الانحطاج به والاعتقاد عليه ، بل إن هؤلاء أخرجوا إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية منه قد تقرب أراهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية . فالتصوفة إذن ، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين .

وأما ما فى الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة ، فأمر لا يقبل الشك ، ويدهشنا أن البارون كارادى قو لم يتنبه إليه . ذلك لأن القرآن لا يجتذب العقل وحده بل يناجى كذلك القلب ، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن . وكفى فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية . وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوى من مناجاة القلوب والأرواح ، وهو إنما أعد أولاً وبالذات للجماهير التى تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان ، وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصروغة فى قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة .

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرده هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقلب

Ibid., p. 219.

(١)

Masnioun, *La Passion*, p. 480; Margoliouth, *The Early Development of Islam* -

(٢)

medanion, London, 1914, p. 199.

والروح ، وإلى استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة . ونكتفي بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم^(١) ، فمصطلحات المتصوفة فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله ، وغنى عن البيان أن حديث الميراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية ، وهما الجلب والحب . والعلم اللدني ، الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون ، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذي قال الله في شأنه : « فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا ، وعلمناه من لدنا علماً » .

وعلى هذا يجب أن نبحت عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحت عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية . غير أنه لا يفوتنا — وهذا أمر ينبغي التنبيه إليه — أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مداولها وتفهم الناس لها . فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية مالا يفهمه تابعي أو رجل من رجال القرن الثالث الهجري ، ولعلنا في حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمي . ولوجاريتمنا متصوفى العصور الأخيرة ، لرددنا كل بحث صوفي إلى آية قرآنية أو حديث نبوي ، وهذا إسراف من غير شك ، فلا يصح إذن أن نبحت عن أساس التصوف الإسلامي في القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون ، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس في الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول . يقول نكلسون : « صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسى القرآن ، ولكن لا يصح — فيما أظن — أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية »^(٢) . وفي هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد في تلك الخصومة الأتفة الذكر التي شجرت بين المستشرقين . فلما لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كليلاً بمخلق تصوف كامل ، ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها .

Massignon, *Essai*, p. 28-29.

Nicholson, *Legacy of Islam*, p. 212-213.

(١)

(٢)

(ب) الزهد والتكشف :

بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام ، فلاحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتكشف وإعراضهم عن الدنيا ، بل لقد خطأ بعضهم في هذه السبيل خطوات فسيحة وبالع فيها مبالغة واضحة . بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسموا باسم خاص ولم يتسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة^(١) . وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولّد بعض البحوث والنظريات ، والعالم نتيجة العمل ، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق .

هكذا رأينا رجالا من مفكرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبي وفو النون المصرى ، يبدعون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية ، ومخلفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب^(٢) . ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر ، فإن البسطاوى هو أول من قال بها^(٣) . ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السماء ، وهى ولا شك أدق شىء في التصوف الإسلامى ، وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين : طائفة تعقبها وأخرى ترفضها .

ولقرآن لا يشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة ، غير أن أنصارها لم يعدموا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تستطيع أن نذكر منها قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، « وهو معكم أينما كنتم » « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القلبي : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبب وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به »^(٤) .

(١) القشيري ، الرسالة ، ص ٨ .

Nicholson, *Lagan*, p. 215; Massignon, *Revue*, p. 13.

(٢)

Nicholson, *Lagan*, p. 215-216.

(٣)

Ibid. p. 214;

القشيري ، الرسالة ، ص ٨ .

(٤)

الفلسفة الإسلامية - أول

(٣) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي :

يبد أن الاتحاد الصوفي يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري جل شأنه وحلول اللاهوت في الناسوت ، وقبول شيء إلى في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . وكل الخلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتلخص في هذه النقطة ، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يصعد الإنساني إلى الإلهي ، ويرفضون ضرورة مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف في جملة . إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، دين أن تدعى الوصول إلى حلول الحلاج المزعوم . ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة ، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومطرفين ، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي ، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية .

ولذا نلاحظ في مختلف الدراسات الإسلامية — لا فرق بين التوحيد والفرقة والتصوف — أن هناك شعبتين متميزتين : شعبة السنيين وشعبة المبتدعين ، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار . وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن الأشعري في نصرة مذهب أهل السنة الكلاسي ، فهو بحق مؤسس التصوف السني ، وكانما أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة في كل ناحية ، ومحاربة أهل البدعة كيما كانت لفهمهم ولحلهم ، فلاسفة كانوا أو باطنية ، متصوفة كانوا أو متكلمين ، وقد آذت حملته الفلاسفة والمتكلمين بقدر ما أغلقت بيد أهل السنة من الكلاسيين

(د) الغزالي والتصوف السني :

أما التصوف السني فهو تقريباً واضح أصوله وقواعده ، ومبين طرقه ووسائله في كتابه « إحياء علوم الدين » الذي أسمى حمداً المتصوفين المتأخرين بلا استثناء . نعم إن الغزالي يجهز هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلاسيكية والفلسفية ، فراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الاتحاد الحلاجية في كتاب « الإحياء » ، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها

تمام المشابهة في كتاب « مشكاة الأنوار » ، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل^(١) ؛ ولعل تطوراً حدث في آرائه هو السرف في هذه النظريات المتناقضة . وهما يمكن فكتاب « الإحياء » هو مصدر التصوف السني من غير جدال ، وعليه نعتد هنا أولاً وباللغات ، وهو الذي أثر وحده تقريباً - من بين كتب الغزالي الصوفية - في المتصوفة المتأخرين .

وما كان الغزالي لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها . ووجد فيه حصنه الحصين^(٢) . فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم الرياضات والملموسات ، لأن هناك عالمين : عالم الباطن وعالم الظاهر . فإذا كان بعض العلوم يتبلى عالم الظاهر بالدراسة والشرح ، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن . والمعلومات تخصها ضربان : حسية وصوفية ، أو ظاهرية وباطنية ، وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآتفة الذكر^(٣) . ولكن قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرية هي الحواس ، فبأي طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية ؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية ، فلأنهم يقولون إن الكشف والزهدي والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تجاوز عالم السمع والبصر ، فالمعرفة إذن هي غاية التصوف السامية . أمّا اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلاً وغير مقبولة نقلاً .

(هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة :

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي ، وجدناهما متفقين على رفض ملهيب الحلول الذي قال به الخلاج ، والإلهام الذي يعدل له الغزالي شبهة من وجوه . كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي ، وكلا الرجلين

(١) تشير إلى بحث متواله « فلاسفة الإسلام والتطبيقات بين الفلسفة والدين » . وقد نشر في مجلة « الرسالة » سنة ١٩٣٦ ، المجلد ١٤١ ، ١٤٢ . ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن « المشكاة » ليست من صنع الغزالي .

(٢) الغزالي ، المعتقد من الضلال ، ص ٢ - ٧ .

(٣) الغزالي ، المعتقد من الضلال ، ص ٢٠٥-٢٠٦ ، وانظر أيضاً الغزالي ، الإحياء ، ص ٢٢ ، ٢٤ .

يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية ، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ، ومقصد الصوفية والأنبياء ، ولقائل أن يقول إن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الغزالي يفتن بالاتصال بالعقل الفعال ، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي . فإن العقل الفعال في رأى فلاسفة الإسلام جميعاً ليس إلا خاصلاً معنوياً ومرحلة تدرج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأخير والحقيق هو الله جل شأنه . وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثّرت في جميع المصوّفة المسلمين ، المتطرفين منهم والمعتدلين ، أو الأحرار والمحافظين .

٧ - نظرية للسعادة في المدارس للغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة عن أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة . وفلسفة اليهود في القرون الوسطى ، أو بمطابقة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العهد ، هي في الواقع صدى للفلسفة الإسلامية^(١) . واليهود هم خلفاء العرب على تراث أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزاً عظيماً ، وأضحوا أنصارها طوال القرنين الثلاثة التالية حين خلعتهم الشعوب الأخرى ، فأعطوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيما بينهم ، وتكلموا لفلسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصّة .

(١) تعلق ابن ميمون بها :

ودون أن نستقصى هنا كل مفكرهم نكتفي بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون ، الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية . وإذا ما ذكرنا ذكرنا الفلسفة الإسلامية على الفور ، فقد اعتنق كل نظرياتنا تقريباً ، وصادت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هو ، ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين . فهو يعتقد أن البحث والثقافة

(١) لإبراهيم مذكور ، مجلة الرسالة ، العدد ٩١ ، ص ٤٩٥ .

سبيل للكمال الإنساني ، وأن العلم هو العبادة الحققة التي يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة ، وكلما أmeen الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه. ويشبه ابن ميمون الخلق والخلق في ربيهم المخلقة بملك عظيم يسكن قصرًا منيفًا في مدينة كبيرة ، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصوب النظر إليه ، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله ، ومن فتنوا به قد يلطمعون الشوق إلى السعي نحوه والطواف حول جدرانها الفخمة ، وربما اقتحموا عتبة وانسابوا إلى حدائقه وأفئنته الملائى بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة ، ومنهم من يفتن بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً . وذو النفوس السامية والحلم العالية يأبون إلا التشرف بالملك في حضرته والإصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته ، حينئذ يحظون بالنعمة والنعيم المقيم^(١) . وأوضح أن هؤلاء المائلين في الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة القارابة ، والملوك التي يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحاني الذي نسمى إلى الاتصال به .

(ب) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية :

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية ، ولم يكن التصوف القارابي خاصة بالغريب عليهم ، ذلك لأن المسيحية نفسها تشابه الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل . وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه ، فخطيئة عظمى أن ينسى المخلوق خالقه أو أن يترأخى في السعي نحوه والقرب منه . على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالمسير في رأى المتصوفين المسيحيين ، فإننا نلتو من الله كلمًا خففتنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة .

وقد كتب جيلسون — وهو حجة في هذا الباب ، فصلاً ممتاً في نظرية الحب المسيحية ، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية وزعات^(٢) صوفية . وبهية الله هي السبيل التي يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة القارابة . ويجب أن نصيف إلى هذا أن السعادة التي تحشفها القارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد

(١) موسى بن ميمون ، دلالة الحائرين ، ج ٣ ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, T. I, pp. 68-85.

(٢)

فقدوا من سلطان عظيم ، ألا وهو سلطان أرسطو الذي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تاماً منذ القرن الثالث عشر للميلاد . فإن هذه السعادة أشبه ما تكون « بالأديونيا » الأرسطية ، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة ^(١) .
لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية ، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين . فآلبيير الأكبر والقديس توما الأكويني يتحلثان عن عقل مقدس Intellectus sanctus هو في الغالب ابن « للروح القدس » التي أشاد بذكرها الفارابي من قبل ^(٢) . والقديس توما يقرر في وضوح أن سرور النفس وخبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية ^(٣) .
فالسعادة الفارابية أثرت إذن في جهود القرون الوسطى ومسيحييها على السواء وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية ، فقد قروا عنها شيئاً فيما ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية ، ووقفوا عليها مفصلة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور : « دلالة الحائرين » ، الذي استقى منه الغرب كثيراً من الأفكار الشرقية . .

(٣) نظائرها في الفلسفة الحديثة :

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى العصور الحديثة ، وذلك أنا نجد لدى واحد كاسبينوزا أو لوبينتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام : فنظرية النبوة عند الأول تشبه شيئاً عظيماً النظرية التي أخذ بها الفارابي ، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل ^(٤) وربما يبدو غريباً أن نحاول إثبات علاقة بين مفكرى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة الحديثين ، خصوصاً . وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى ، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يلوس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة . ولكننا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس ، ونستعمله على أسس تمزجها ،

(١) ص ٤٢ .

(٢) ص ٣٧ - ٣٨ ، وانظر أيضاً . Gilson, *Arabic*, T. IV, p. 74.

(٣) Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, T. IV, p. 75.

(٤) Madhkur, *La place*, p. 206-209.

(٤)

فقد عرف اسپينوزا كتاب « دلالة الحائرين » ، وعنى به عناية كبيرة ، كما عرفه ليبسترواثنى عليه ثناء مستطاباً^(١) . ففى ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أى مدى تأثر رجال المصور الحديثة بالأفكار الإسلامية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة القارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة ، وخاصة لدى اسپينوزا الذى تربطه بالفارابى أكثر من علاقة . فكلاهما يعد السعادة غاية للمذهب الفلسفى . وهما يعملان على تحقيقها بوسائل متماثلة . وكلاهما صوفى النزعة فى سلوكه وآرائه ، وتصنيفهما عقل نظرى مبنى على العلم والدراسة . وفظريتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة ، فصفت الباريء عند الفارابى لا تختلف كثيراً عنها لدى اسپينوزا . الله فى رأيهما علم ومعلم وعالم فى آن واحد ، وهوية وماهية معاً ، هو مسبب الأسباب والموهر المطلق أو الجوهر الوحيد^(٢) . فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً ، وكل الكائنات تستمد وجودها منه . وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربى والفيلسوف الإسرائيلى يقولان بما يشبه مذهب وحدة الوجود ، إذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من الله فهى دائماً فى نزوع إليه ، وكالها فى أن تتجه نحوه وتقرب منه وتحميه حباً صادقاً . وهك هو الحب الفلسفى الذى يتغنى به اسپينوزا ، ويرى فيه لذة لا تنقطع وغبطة تجل^٣ عن الوصف^(٣) .

• • •

الآن وقد تتبعنا نظرية السعادة القارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى المصور الحديثة ، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فيهم بعلومهم تأثيراً واضحاً . فإفاد منهم مفكر الإسلام لافرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، وإن تعاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم ، وأخذ عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم . ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى المصور الحديثة ، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات القارابية والآراء اسپينوزية . ونحن لا ندهى طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً فى رجال العصر الحديث وجامعة الديكارتيين

Spinoza Ethique, II ch. 7. (٢)

Ibid., p. 208-209.

(١)

Bréhier, Histoire de la philosophie, Paris, 1928, T. II, 189.

(٣)

وجه خاص ، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية . ولكن الأفكار الإسلامية نقلت إليهم - فيما نعتقد - عن طريقين : طريق اليهود وطريق المسيحيين ، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلاً أو القديس توما يحكى بعض الآراء الإسلامية .

وإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة وبهجولة ، فبديوى أن يبقى أثرها في طي الخفاء ، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثير . فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلاً تاماً بين عهدين ، وأنه أب لفلسفة لا تحمل في ثناياها شيئاً من آكار الفلسفات السابقة . غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد انمحت ، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنساني قد انهارت . وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سبق إلى كثير من أفكاره في القرون الوسطى المسيحية ، كما أن مذهب ليبنتز مثلاً يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية ^(١) .

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالي ؟ ولم لا نبحث عن أصل التفرقة الاسبينوزية بين الذات والوجود عند الفارابي ، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين . إنا إن فعلنا خلعنا القرن الوسطى والتاريخ الحديث معاً ، وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة ، وقمنا بقسطنا في ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنساني .

وهناك أمر آخر ، هو أنه ينبغي أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية . فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر ، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية . وقد حاول هورتن في بحث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفي ، إلا أنها محاولات بادئة ومقلعات لما ينبغي أن يعقبها . وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال في طي الكتمان . ولعل أغمض شيء في هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرفة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية . نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شيء كثير يجتلب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعلل السير فيها والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نحلّي غامضها وندرسها دراسة وافية .

(١) Blancher, *Les antécédents historiques, du "Je pense donc Je suis"*, Paris, 1920.

الفصل الثالث

نظرية النبوة^(١)

يعتمد كل دين سواه أولاً وبالذات على الوحي والإلهام ، فمنهما صدر ، وبما هما من إعجاز فاز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه . وما النبي إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته . وهذا هو كل ما له من امتياز . فلا يرى رؤيا إلا جاءت كحلق الصبح ، ولا يروى خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء إلا وهو ينفذ إرادة الله ، والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى يستمد قوته من السماء ، فمقالاته وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر أو غير مباشر : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى » . فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته ، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهلم دعائمه الأولى والرئيسية ، وتلك جريمة شنعاء قل أن يمرر عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سماه .

١ - الفارابي أول من قال بها

وليس شيء أزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ في مذهبه بمكان للنبوة والوحي ، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين . وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الأرض ولغة السماء . ولما لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضي ، وينتوا الذين في اختصار على أساس عقل ، فكرونا نظرية النبوة التي هي أهم محاولة

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان بحثاً عنوانه : *Prophecy in Islam* (London 1938) .

حق فيه بيان الأسس اليونانية للنظرية الإسلامية ، وزوده بتعليقات كثيرة ، وعرض في اختصار لموقف خمسة من كبار المفكرين المسلمين من هذه النظرية ، وهم ابن حزم ، والفرازي ، والشهرستاني ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وهو يفتي معنا في بعض ما أثبتنا إليه ، وإن لم يفت على كتابنا هذا فيما يظهر ،

قامرا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة خلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . ومهله النظرية هي أسس جزء في منهجه الفلسفي ، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فمنزله لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب ، بل لما له من أثر في المجتمع .

(١) اهتمامه بالسياسة المدنية :

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته ، ويغنى بها عنايته تدلل على الرغبة والاهتمام . وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقوتتان على السياسة والاجتماع ، وهما : « السياسة المدنية » ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وله شرح مختصر على « نواميس » أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى اليوم ويحتفظ به في مكتبة لينن . و « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » يكتفى وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيراً منظماً في النظريات السياسية . ولعله أشهر كتبه وألصقها به ، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة ، فلقبوا مؤلفه به وسموه « صاحب المدينة الفاضلة » . وهذا الكتاب يحاكي « جمهورية » أفلاطون إلى حد بعيد ، ويحوى كثيراً من الآراء الأفلاطونية . والواقع أن شيخ الأكاديمية انفراد تقريباً ، بين مفكرى الإغريق ، بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية ، وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لم يترجم إلى العربية ، ويوم أن افتقد ابن رشد في شروحه أحل محله كتاب « الجمهورية » .

فعل طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كل مرتبط بالأجزاء ومتضامها ، كالأبدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والبهر ، فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لا بد أن يعُدوه إلى الآخرين ، والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح . فلا يلزم شخص وحده ، ولا يُسر وحده ،

بل يجب أن تسرى في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك . وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فوجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص ، ولن تم للمجتمع سعاده إلا إذا قسم العمل بين أفرادة تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون^(١) . ويبدو أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بغاياتها ، وأسمائها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته . لأنه من المدينة كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام . وليست وظيفته سياسية فقط ، بل هي أخلاقية كذلك ، فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتلخص في التشبه به^(٢) .

(ب) رئيس المدينة الفاضلة :

ينبى الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية ، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام التشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل ، بل هي مأخوذة عنها نصاً . ويعقد لها في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلاً مستقلاً عنوانه : « في خصائل رئيس المدينة الفاضلة » ، وفي هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية ، قوى الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة ، كبير الفطنة ، سريع البديهة ، حسن العبارة ، محباً للعلم والاستفادة ، متحلياً بالصديق والأمانة ، نصيراً للعدالة ، عظيم الإرادة ، ماضى العزيمة ، فاعلاً ، متجنباً للملذذات الجسمية^(٣) . وهي شرائط صعبة التحقيق ، وقادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه .

وبمع هذا لا يتردد في أن يزيدنا تعقيداً ، فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه ملهه العام واستعداده الصوفي ، أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط الذي

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ - ٥٥ ، وانظر أيضاً :

Platon, *République*, 370a-373a.

يستصل الفارابي لفظ « الاجتماع » في نفس المنى التي نستعمله الآن .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ - ٥٦ = تحصيل السعادة : ١٦ ، ٤٣ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ - ٦٠ = تحصيل السعادة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، وانظر

أيضاً Platon, *République*, 49 c.

يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية ، وذلك الشرط هو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسو إلى درجة العقل الفعّال الذي يستمد منه الوحي والإلهام . والعقل الفعّال ، كما نعلم ، أحد العقول العشرة المنصرفة في الكون ، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربّه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية^(١) .

ولعلنا نلاحظ من هذا أن خيال الفارابي — ولو في هذه النقطة على الأقل — انحصب من خيال أفلاطون . ففي حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على التزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ، يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي ويحيى بروحه أكثر من حياته بجسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستدوار على الاتصال بالعقل الفعّال . فالحاكم الفيلسوف الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم وأصل عند الفارابي . يقول دى بوريق : « يبرز الفارابي رئيسه في كل الصفات الإنسانية والفلسفية ، فهو أفلاطون في ثوب محمد النبوي »^(٢) . ووجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب مرموسيه بنحوه ، ويقوم على تهليل أرواحهم أولاً وبالذات ، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق . فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسين ورئيسها نبى ، وهى مدينة لا وجود لها إلا في خيلة الفارابي .

(٢) الخيلة سهيل الصالح النبى بالعقل الفعّال :

بيد أن الفيلسوف العربى يأبى إلا أن يصور لنا من هذا الخيال حقيقة ، ويعملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التى ينشدها . ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعّال ، وإن يكن نادراً الوجود وخاصاً بظماء الرجال ، ميسور من طريقين ، طريق العقل وطريق الخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام . فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية^(٣) . وليست النفوس

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٧ - ٥٨ .

De Boer, *Geschiede der Philosophie in Islam*, p. 112.

(٢)

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ = تعليقات ، ص ١٤ .

كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال ، وإنما تسمحوا إليه الأرواح القسسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتترك عالم النور . يقول الفارابي : « الروح القسسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حواسها الباطن ، وقد يصعد تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعلم من الناس »^(١) . فيفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية يستطيع الحكم الاتصال بالعقل الفعال ، وهذا الحكم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكمل إليه مقاليد أمور مدنيته . وبهذا يحل « صاحب المدينة الفاضلة » - على طريقته طبعاً - مشكلة الرئيس السياسي والاجتماعي ، وهو حل صوفي كما ترى ، وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال . قراء الفارابي السياسية ، وإن اعتمدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بترعة صوفية واضحة .

على أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق الخيلة ، وهذه هي حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما يتقلبن إلينا من وحى منزل أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها ، وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن الخيلة تلعب فيه دوراً هاماً ، وتتخذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة . فهي متينة الصلة بالميول والمواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، تمتد القوى التزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما ، وتقلد الرغبة والشوق بما يوجهها ويضعها إلى السير في الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس ، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدراً مبتكراً لا تحاكي فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابي إلى الخيلة المبدعة (imagination oratrice) التي تنبئ إليها علماء النفس الحديثون ، بجانب الخيلة الحافظة (imagination conservatrice) ، ومن الصور الجديدة التي تخترعها الخيلة تتجج الأحلام والرؤى .

وعيننا هنا قبل كل شيء أن نبين أثر الخيلة في الأحلام وتكوينها ، فإذا

(١) الفارابي ، إشارة للرؤية ، ص ٧٥ ، ونظرنا ، ص ٣٧ .

إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفهم النبوة وآثارها. ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تم في حال النعيم أو في حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبلو على صورة الرؤيا الصادقة أو الروحي . والفرق بين هذين الطريقتين تنبي ، والاختلاف بينهما في الرتبة لأن الحقيقة . وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الروحي بصلة وتتحد معه في الغاية ، وإن اختلفت عنه في الوسيلة ، فإذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر . وقد عقد الفارابي في كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين « في سبب المنامات » ، « وفي الروحي وزويزة الملك » ، وفي هلا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين ^(١) .

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة ، ويرى أن الهيلة متى تخلعت من آمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية ، فتخلق صوراً جديدة أو تجميع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة ، محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية أو المواقف النفسية والمزاجات العقلية . فهي قوة خترة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، ولها استعداد كبير للانفعال والتأثير ^(٢) . فأحوال التألم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته ، وبالتالي في تكوين أحلامه ، وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فنحلم بالماء أو السباحة مثلاً . في لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو القرار من فكرة بغضه ، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة ، أو يجاوز مرقده ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجرى وراءه ^(٣) ، وعلى الجملة الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على تساطعتها تشبه التجارب العملية التي قام بها فرويد وهرق ومورى من علماء النفس المختلين الذين اشتغلوا

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ - ٥٢ .

(٢) المصروف نفسه ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) المصروف نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .

بالأحلام وتحليلها . وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام ، خاصة لدى الكهول والشبان . واستطاع هرث ومورى أن يبرهننا على أن الحلم غالباً ما يكون امتداداً لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن ، فقد يحلم الإنسان بحريق في حجرته في الوقت الذى يقع فيه بصيص من الضوء على حلقته أثناء نومه ، أو بأنه يُضْرَب على أثر ألم في ظهره ، وقد حدث مرة أن رأى شخص أن حاره تنهار به في الوقت الذى انكسرت فيه إحدى قوائم سريره . ولقد وصل الأمر بهرث أن ظن - بناء على ما سبق - أنه يمكن أن يتصرف الإنسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء ، فتمتد صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع في نومه استعادة هذه الذكريات بظائرها الإحساسات المنصلة بها . وقد بدأ حاول الإحريق أن يحفظوا بأحلامهم أو بثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية .

وإذا كان في مقدور الخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهى تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني ، فيرى النائم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة ^(١) . وفوق هذا قد تصعد الخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، وبما يكون التنبؤ . وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً ، وبه نفس النبوة ، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى . يقول الفارابى : « إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاءً يستغرقها بأسرها ، ولا يستعملها القوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم ... اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن الله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعال

الجزئيات الحاضرة والمستقبله أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المقارفة وسائر الموجودات الشريفة وبراهها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة ^(١) .

فميزة النبي الأولى في رأى الفارابى أن تكون له غيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفي حال النوم ، وبهذه الغيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الرّيح أو الرؤيا الصادقة ، وليس الرّيح شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّال . وهناك أشخاص قويو الغيلة ، ولكنهم دين الأنبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعّال إلا في حال النوم ، وقد يحز عليهم أن يحربوا مما وقفوا عليه . أما العامة والدعاة فمخيلاتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار . يقول الفارابى : « ودين الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ، ودين هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون آقاويلهم التي يعبرون بها أفاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وليندالات وتشبيهات ، ثم يضاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً ^(٢) » . وهذا يشير الفارابى إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفنون مع الأنبياء في بعض التواصي ويخلفون عنهم في نواح أخرى .

• • •

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابى بعد مجوئه الاجتماعية والتفيسية : فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع ، وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق الغيلة والثاني عن طريق المحايلحت والنظر . يستند الحكيم وطريق اتصاله جانباً ، فقد تعرضنا له في الفصل السابق ، ونوجه عنايتنا فيما يلي إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابى من فلاسفة ومفكرين .

(١) المصدر نفسه ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

٢ - أصوبها والذوافع إليها

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته ، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحى من السماء ، وكثيراً ما رددوا جملتهم التهكمية المشهورة : « هذا ابن أبي كبة يشكركم من السماء ! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الإلهي ، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويتردد إلى الحوانيت والأسواق : » وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كثر ، أو تكون له جنة يأكل منها » . بينما ناصحاته بهزتهم وفصاحته أمحتهم ، وهم أهل القيل واللسن ، وزعماء البلاغة والبيان ، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة ، وأخرى بالكهانة والتنجم ، وهزوا إليه قوى خفية لاحصر لها . ولم يكن له من جواب على هذا الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول : « ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلي ، فهو لا يوحى بشيء من عنده ، ولا يفرى عليهم الكذب ، وإنما يبلغ رسالة الله : » بأنها الرسول يبلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .

(١) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام :

ونظرية الإسلام في الوحي وطرقه سهلة واضحة . فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام ، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين ، وكل وظيفته تتلخص في أنه واسطة بين الله وأنبيائه . وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية ، اللهم إلا في ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فُرض عليه وعلى أمته . ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام ، إن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت ، حيث تنقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة . وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آفقت بجمته : « وكانت

لرهاصاً لنبوته وبشيراً برسائله : « والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة » . وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأورها في التنبؤ بالغيب ، ونهى بها سورة يوسف .

لم يردد رجال الإسلام في العصر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام . ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ، ولا عن المعجزات في أصلها وأسبابها . وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله - ذن بحث أو تحليل . وقد عتوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها ، ووضعوا في ذلك مجوفاً مستقلة لم تثبت أن كونت علماً خاصاً . وإنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجلييلة المعروفة بين رواة الحديث ، وهي شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها ، ولمسك هذا في الغالب هو السر في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتباً ليست من صنعه .^(١)

(ب) بدء موجة الشك والكار النبوة في الإسلام :

بيد أن هذا التسليم المحدث لم يطل أمده ، وهذا الإذعان القطري لم يبق في نأمن من الشكوك والأوهام . فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفشت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع النقد والتشكيك والتضليل ، ولا غروية فقد كانت هذه العناصر مؤثرة من الدين الذي ألقي أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجلداً وعزتها . لهذا تألفت في كل جموعها ، وأعلنت تحارب الإسلام يشق الوسائل لتثار بنفسها ودينها ، ونسرد تفسيرها وسلطانها ، ولكنها عبثاً حاولت وباعث بالهبة والقشل : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

فالبزدية والماتوية من القروس ، وأنصارهم من زنادقة العرب ، بدسوا في القرن الثاني للهجرة ينشرون دعوة التنئية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام . وكلنا يعلم خير بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس التنوين اللذين كانت لهما

عالم خاصة فخلق فيها الآراء المزدكية والمأنوية^(١). والسُّنينة وغيرهم من براهمة الهند أخلوا في ذلك العهد نفسه يتنادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء ، ولا يرون حاجة البشر إليهم . وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدى السدسي ، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار . ونقاش^(٢) . وملا اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيليتهم ، وقالوا بالرجعة والتشبيه وخلق القرآن ، كما قالوا بخلق التوراة من قبل^(٣) . وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواغها من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمسألة الجبر والاختيار ، فزادوا تعقيداً ، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم وألوفهم . وذهبوا إلى إنكار أهدية لحباب النار ، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يغنيان ويفي أهلها^(٤) . واجترأ الدهرية حل أن ينكروا البارئ جل شأنه والعقاب والمسئولية ، وقالوا : « إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا النهر » .

وقد سل المعتزلة وغيرهم من منكرى الإسلام هؤلاء هؤلاء سيف الحجة والبرهان ، وجادلهم جدالاً قد لا نجد له نظيراً في تاريخ الأدبان الأخرى . فأبلى وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً في معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبد القدوس . ونظر أبو الهذيل العلاف التنوية في البصرة وهدى بعضهم إلى الإسلام . وكان للنظام ، وهو من أخلق الجندلين في الشرق ، قدم صادقة في مناقشة الرزادقة والدهرية والديصانية . ثم جاء من بعده تلميذه الجاحظ فسار على سنته ، وبذل في هذا النضال همه طائفة ومهارة طائفة ، واستعان عليه بأعلامه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيال^(٥) . وفي كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط المحتزلي طبع في مصر شعيراً تفصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية . وكثر الحوار بين المسلمين والتصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر . وأغلقت طائفة من الإسماعيلية على عاقبتها رد شبه

(١) أحمد أمين ، فنى الإسلام ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(٢) الأغاني ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٦٧ ، القهرطى ، الملل ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٤) ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ٨٣ .

(٥) ليونج ، الانتصار ، مقدمة ، ص ٥٤ - ٥٨ .

منكرى النبوّة والأنبياء ومعجزاتهم . وفي اختصار كان القرآن الثالث والرابع
الهجرة - أو التاسع والعاشر للميلاد - ميلاداً فسيحاً لجلال عفيف شمل معظم
أصول الإسلام وبرزده .

(٥) ابن الراوندى والكاهن النبوّة :

وليس هناك شك في أن التسليم بالرحى والمعصية ألزم هذه الأصول ، وأوجبها ،
لأن منكرى النبوّة يقتضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ،
وعلى الرغم مما في هذه الدهوى من جرأة في هذا الموقف من تهجم ، فلنا نجد
بين المسلمين من وقفوه . وحين أن تعرض لكل من غاضبوا عمار هذا الموضوع
في القرنين الثالث والرابع للهجرة تشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحق الراوندى ،
وعبد بن زكريا الرازي الطليبي .

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية ، ولا يعرف باليقظة تاريخ مولده ولا وفاته ،
ويطلب على الغمان أنه مات في آخريات القرن الثالث . وهو من أصل يهودى نشأ
في راوند قرب أصبجان ، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة ، وكان من حلقهم ؛
وعنه المرتضى بين طبقتهم الثامنة^(١) . إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب
لم يجئها التاريخ بعد ، وحمل عليهم ، بل على الإسلام وعالميه المختلفة ، حملة
عنيفة ، ولأزم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً . ويظهر أنه أضاع دسيسة ضد
المسلمين يدبر لهم المكائد؛ ويستأجر الطعن عليهم ، وينشر فيهم عناصر الزيف
والإلحاد . ولم يحش أمره على بعض اليهود المخلصين الذين حاربوا المسلمين منه ،
وقالوا لهم : « لفسدن عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا »^(٢) .
وقد كتب كثيراً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله ، منها كتاب « فضيحة
المعتزلة » في الرد على كتاب « فضيلة المعتزلة » ، الذى وضعه الجاحظ من قبل ،
وكتاب « الدماغ » يعارض به القرآن ، وكتاب « القرند » في الطعن على النبي
صل الله عليه وسلم ، وكتاب « الزمردة » في إنكار الرسل وإبطال رسائلهم^(٣) .

(١) ابن حنكلا ، طبقات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٨ - ٣٩ ، المرتضى : الفتن والأهل ، ص ٥٣ .

(٢) معاهد التنصيص ، ج ١ ، ص ٧٩ - ٧٧ .

(٣) نيج ، الانصار ، ص ٣٢ - ٣٧ .

والكتاب الأخير يعطينا بوجه خاص ، فإذنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد . وقد بقي مجهولاً إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذي اهتمت إليه في مخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند . وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من « المجالس ، المؤيدة » ، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي ، داعي الدعاة الإسماعيلية أيام الخليفة الفاطمي المنتصر بالله^(١) ، وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة أُلقيت في « دار العلم » بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجري ، ودرست فيها للمشاكل الإسلامية على اختلافها^(٢) .

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثاني والعشرين ، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندي في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالتفنيز والرد . وهذه المجالس الستة هي التي نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية ، وعلق عليها تعليقاَ ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبحته العميق في مجلة « الرافيتا الإيطالية » سنة ١٩٣٤^(٣) . فهي لا تحوي كتاب « الزمردة » في مجموعه ، بل فقرات منه تولي الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة . وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشرق جذاب ، وإن تكن مسجوعة سجعاً قليلاً أحياناً . وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية الترامية الأطراف ، ولا يتسع المقام لمعرضها في تفصيلها ، ونكتفي بأن نستخلص منها دعوى ابن الراوندي واعتراضاته .

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندي من حلق ومهارة ومكر ودهاء . يقف موقفاً بعيداً عن التحيز - ولو في الظاهر على الأقل - كي يجتلب إليه كل القراء ، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإنكار فقط ، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتي فيها على أقوال المثبتين والمكثرين . وكم نأسف لأن صاحب « المجالس المؤيدة » أهمل جانب الإثبات في هذه القضية^(٤) ، ولو وأفاناً به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضح

P. Kraus, *Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte, in Rheinische* (1934), p. 94.

Hamdani, *The Hist. of the Imam 'Alī D'auat*, n. 126-129.

Kraus, *Rheinische*, 96-106, 110-120.

Ibid., p. 96.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

« كتاب الزمردة » يكيل بكيلين ، على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندى يعنى فى الدهاء والمكر ، فهو يعنى فى أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة فى رد النبوات^(١) .

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندى أم من اختراع ابن الراوندى ، فهى تتلخص فيما يلى : إنكار للنبوات عامة . وثبوت محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، وتقد لبعض تعاليم الإسلام وعباداته ، ثم رفض فى شىء من التهمك للمعجرات فى جملتها . فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل ، وفى هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة . يقول ابن الراوندى : « إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذى يُعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صبح الأمر والنهى والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يلقى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقت عنا النظر فى حجة وإجابة دعوته ، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه ، والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحيثما يسقط عنا الإقرار بشيئ^(٢) .

وسيراً فى هذا الطريق العقلى المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الدين متناف لمبادئ العقل ، كالصلاة والغسل والطواف ورمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا يتقعا ولا يضران . على أنهما لا يختلفان عن أبى قبيس وحراء فى شىء ، فلم امتازا على غيرهما ؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت^(٣) ؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة فى جملتها ولا فى تفاصيلها ، ومن الجائز أن يكون روايتها ، وهم شرفة قليلة ، قد تباطأوا على الكلب فيها . فمن ذا الذى يسلّم أن الحصى يسبح أو أن الذهب يتكلم^(٤) ؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم

Ibid.

(١)

Ibid., 90.

(٢)

Ibid., 99.

(٣)

Ibid., 101.

(٤)

الله يوم بدر لنصرة نبيه ؟ يظهر أنهم كانوا مغلوبى الشوكة قليل البطش ، فأنهم حل كثيرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً . وأين كانت الملائكة يوم أحد حين تورى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتل ولم ينصره أحد ^(١) ؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة ، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها . وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحتهم وغلبيهم ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجتهم عليهم ^(٢) ؟

لسنا في حاجة مطلقاً لأن ترد على هذه الشبه الواهية والدعوى الباطلة ، وسيدرك القارئ نفسه ما فيها من تفصيل ومغالطة . ولا نطنتا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع الخبيث الذي دبتجه يراع الإسماعيلية ضدها ، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بأرائه الخاصة وأفكاره المستقلة . وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الروندي يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل ، فهو ينادى بالحسن والقبح العقائين ، ويدكرنا بذلك السؤال الذى وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو : هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل ؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط ، وبدلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه ، وبين الدين ، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملاحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع . وسأله العقل والنقل هي عقدة العقد ومشكلة المشاكل في ذلك العهد ، ونرى فيما يلى كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها .

(د) أبو بكر الرازي وغزالي الأنبياء :

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارتا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة في شكل حاد ، ونعني بها ابن الروندي . ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً ، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء ،

ibid., 102.

(١)

ibid., 103-106.

(٢)

وهي شخصية أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الذي ولد سنة ٢٥٠ هـ بالري حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء . ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنًا خاصة ، ولكنه لم يلبث أن برز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة . فصار ينتقل من بلط إلى بلط ، ومن مدينة إلى مدينة ، يشرف على مستشفاهما ويأخذ بيد العلاج والطلب فيها . وكان في كل هذا يحن^١ إلى الري ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفي بها في العقد الثاني من القرن الرابع^(١) .

وليس هناك شك في أن الرازي هو أكبر طبيب في الإسلام ، بل في ، القرون الوسطى على الإطلاق . فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هذه إليها تجاربه الكثيرة ، ومنع الكيمياء كذلك قسطاً كبيراً من عنايته ، ودورها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التي لصقت بها في ذلك العهد ، ولم يكن الرازي طبيباً وكيميائياً فحسب ، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث . ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف ، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم ، وبين في رسالة خاصة بميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يعلّقها على نفسه^(٢) .

وهو في طبيه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق وإلى درجة لا نكاد نجد لها لدى كثير من مفكرى الإسلام فهو ينتقد جالينوس في بعض آرائه ، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية ، ويضع نفسه في مصنف أبقراط وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين^(٣) . وفوق هذا لا يسلم بتلك الحملة المشهورة : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للآخرين أشياء كثيرة ، وقد استلزم هو نفسه على القديس جروما من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ، ولا نظفته ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن

(١) لا يعرف بالذات تاريخ وفاته ، فمن قال إنه سنة ٣١١ ، وآخر سنة ٣٢٠ ، بل أحس الروايات ما ذهب إليه البيهقي من أنه في الخامس من شعبان سنة ٣١٣ ؛

(٢) الرازي ، السيرة الفلسفية ، نشره كرايس سنة ١٩٣٥ في : *Orientalia*, 1935, p. 318-320 .

(٣) البيهقي ، رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا ، ص ١٣ ، أبو حامد الرازي ، أعلام النبوة

(in *Orientalia*, 1936) ص ٤٢ .

ثبت ما في آرائه من ضعف أو خطأ . وما أشبهه على كل حال في هذا الرأي
ببكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين ، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف
أشخاص يتأيدون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمي المستمر . فالرازي إذن
مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها ،
شلوذاها أو اعتدالها .

لم تستبق لنا الأيام ، ويا للأسف ، كثيراً من مؤلفات الرازي الطبية
والكيميائية والفلسفية ، إلا أننا كنا أعرف بطبعه وكيميائه منا بفلسفته ،
والسبب في ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازي الطبيب والكيميائي أكثر
من عنايتهم بالرازي الفيلسوف . ونحن لا ننكر أن جانبه العلمي أوضح وأقوى
من جانبه الفلسفي ، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً
على مخلفاته الفلسفية . بيد أن في فلسفته جرأة وجرأة تدفع الباحث إلى دراستها
وتفهمها . وإذا كان شلوذاها وخروجها على المألوف هما من دواعي الإعراض
عنها والتغيب عنها ، فإنهما في الوقت نفسه من وسائل الرغبة فيها والتشويق
إليها . ونعتقد أننا نستطيع الآن أن نكون عنها فكرة كاملة في ضوء ما نقله
أبو حاتم الرازي والبيروني والكرماني ونصيري خسرو ، وبعض الرسائل القليلة
التي كتبها الرازي نفسه والتي وصلت إلينا .

لأن كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة ، إنه يفرق عن فلاسفة الإسلام ،
المعروفين في نواح كثيرة ، فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو ، ويخرج
على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية^(١) . ويبالغ ثانياً على العكس منهم
في التعلق بأهذاب الآراء المزدكية والماتوية والمعتقدات الهندية^(٢) . وينكر أخيراً
كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين . ويرى أن الفلسفة هي السبيل
الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب
المتتالية . وقد كتب كتابين أحدهما البيروني بين الكفریات ، وهما : « مخاريق
الأنبياء أو حيل المتنبيين » ، « نقض الأديان ، أوفى النبوءات »^(٣)

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ من الخطوة .

(٢) البيروني ، رسالة ، ص ٣ - ٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة^(١). ويلعب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثره امتد إلى الغرب، وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقليو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني^(٢). وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية. وأما الكتاب الثاني فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر في «كتاب أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية. وأبو حاتم هذا من أكبر دعاء الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسناً في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة. وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطبيب، ودارت بينهما مناقشات حادة وبمعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين^(٣).

وقد شاء أبو حاتم أن يدون هذه المناقشات في كتابه «أعلام النبوة». حقاً إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي ويكتفي بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازي. فإن حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١٢ هـ، وزعيم الدعوة الإسماعيلية في عصر الحاكم بأمر الله، يصرح في كتابه «الأقوال الذهبية» بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيخ أبي حاتم بجزيرة الري أمام سرداوج وفي حضرته^(٤) والكرمانى حجته في هذا الباب، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه، وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه «الآئف الذكر». ولما يوسف له أن مخطوطة «أعلام النبوة» الوحيدة، التي وصلت إلينا، بدون مقدمة، ويطلب على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه^(٥). فكتاب «أعلام النبوة» يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي

(١) البهائي، الفرق بين الفرق، ص ٢٤١.

(٢) Mamigon, K. H., 1920, cf. *Revue de l'Islam, RAN*.

(٣) الكرمانى، الأقوال الذهبية، ص ٤ من مخطوطة مجموعة المبدل.

(٤) هذه المخطوطة من مجموعة المبدل أيضاً وقد وقفنا عليها منذ زمن، نشر كراوس أجزاء منها

في *Orientalia*.

وجهها الرازي إلى النبوة وأثرها الاجتماعي ، وعليه نحمد هنا أولاً وبالذات :

وهذه الاعتراضات في جملتها تقرب بعض الشيء من الاعتراضات التي أثارها ابن الراوندي من قبل . وكان الرجلان يرددان نعمة واحدة ويصدران عن أصل معين ، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اخضعت وراء حملتهما . ونحن نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السمنية من الهنود ، ويشيع للمانوية الذين كانوا يلسون في غير ملل للإسلام ومباحته ، ولا يبعد أن يكون قد وقف على نقد الإلهريق للديانات على اختلافها . وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية ، فإنه يصرح بأن الأنبياء لاحق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة ، عقلية كانت أو روحية ، فإن الناس كلهم سواسية ، وعادل الله وحكمته تقضى بالألا يمتاز واحد على آخر :

أما المعجزات النبوية فهي ضرب من الأقاصيص الدينية أو الباطنة والمهارة التي يراد بها التزيير والتضليل . والتعاليم الدينية متناقضة يهلم بعضها بعضاً ، ولا تتفق مع الجبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة ، ذلك لأن كل نبي يلغى رسالة سابقة وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ، والتائب في حيرة من أمر الإمام والمأموم والتابع والمتبوع . والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي وقعت فيها الإنسانية من قديم ، وهذا الفلسفة والعلم . وربما كانت مؤلفات القداى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة ^(١) . يقول الرازي : « الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في حاجتهم وأجلهم ولا يقبض بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض فتصديق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمخادبات ، وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى » ^(٢) .

نظننا في غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازي هذه تمثل أعنف حملة وجهت

إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى . بيد أن الشيخ أباحاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة رجعاً لوجه ويخلطها ، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها . وفي كتابه « أعلام النبوة » صفحات تفيض إلهاماً وإعجازاً ، ومناقشات تسد على المكابرين والمعادنين سبل التخلّص والفرار . وجبلا لو نشر هذا الكتاب في جملته ، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة ، وأثراً إلى آثارهم العلمية النفيسة . وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد . وكيف لا وهو دافع مهمته أن يتنصر لدعوته ، ويردّ عنها شبه الخصوم والمعارضين ؟ فهو لا يرد على الرازي بقضايا مسلمة وأحالة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ، ويبين له أن أقواله وآراءه متناقضة ومتناقضة^(١) . وهو فقي هذا لا يتكلم باسم الإسماعيلية وحدهم ، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دين فرقة ، ولا تعنى طائفة منفردة من طوائف الإسلام . وقارئ كتاب « أعلام النبوة » لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة ، على عكس كتب الفرق المختلفة .

ومنا نقطة نجب أن نلفت النظر إليها ، وهي أن حملة الرازي وابن الراوندي من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأساطير الإسلامية على اختلافها ، وحزنتها إلى الدفاع عن معتقداتها . فأبو علي الجبائي^(٢) الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم^(٣) (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان ، وأبو الحسن الأشعري^(٤) (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندي ، ومحمد بن الميم^(٥) الفلكي والرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أخذ على عاتقه أن يتنقض رأى الرازي في الإلهيات والنبوات . إلا أن الإسماعيلية برحه خاص قد بللوا في هذا المضمار همة عالية ومجهوداً صادقاً ، ومعظم الردود

(١) للمصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) ابن الجبائي ، فرق الشيعة ، ص ٢٠ .

M. Harten, *Die Philosophie*, n. 364.

Spitta, *Zur Gesch. Abul Hasan al-askari*, p. 26.

Kraus, *Revue*, 1934, p. 363.

(٣)

(٤)

(٥)

حل منكرى النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم . وليس هذا بغريب فإن الإسماعيلية في تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

(هـ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار :

في هذا الجو المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي ، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بتصيب . لاسيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً ، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩ . ويرى المؤرخون أنه كتب ردين ، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي ، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصل إلينا^(١) . وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة ، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أدخل الأخير بقواعدهما ، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها^(٢) .

ولابد أن يكون الفارابي ، وهو الأرسطي المخلص والمعنى بالسياسة والاجتماع ، قد أخذ على الرازي كذلك أشياء كثيرة ، في مقدمتها التهجيم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية .

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي ، وهذا الدفاع الذي إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل . وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرهما تفسيراً علمياً ، وبهذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ، ويلحقهم دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التعاخي مع الفلسفة ، ولا القرب منها . ومن غريب المصادفات أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطي . فكان الفارابي قد تمكن في نظرية النبوة أن يصوب إلى هدفين ويغطي بغايتين ، فأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً ، وأبان للناس أن أرسطو الذي تهجم عليه الرازي وأنكره آخرون جدير بحظ كبير من الإجلال والتقدير :

(١) ابن أبي أسيمة ، ح ١١ ، ١٣٩ ، التقطى ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن ابن أسيمة يصرح بأن الفارابي كتب في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل ، والتقطى يد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل ، والآخر في الرد على ابن الراوندي .

(و) نظرية الأحلام عند أرسطو :

لم يكن عبثاً أن يسمى فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الإلهي ، وأن يرضوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين^(١) . ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولاً لكل مشكلة اعترضتهم ، ووقفوا في كتبه على مختلف المعلومات التي تاقّت إليها نفوسهم . ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقاً ، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كلّ المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشأراً إليها على الأقل . ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفي عبارات أرسطو ما يتصل بها تصرّحاً أو تلويحاً ، ويمكننا أن نقول إن هناك كيباً ديجها يراخ أرسطو على أن تخلف فلاسفة الإسلام أولاً وبالذات . وحظ كتاب ما لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوي من أفكار ، بل يرجع أيضاً إلى ما يحيط به من غلوف ومناسبات . فقد يكون ثانوياً في نظر مؤلفه ، ولكن الخلف يقدره تقديرأ ، لأنه اهتمت فيه إلى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل .

ومن هذا الباب تماماً رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران في شيء قطعاً ، إذا ما نسبتا إلى مجموعة مؤلفاته ، ومع هذا صادقتا نجاحاً عظيماً في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، ونعى بهما « رسالة الأحلام » (*Traité des Rêves*) و « رسالة التنبؤ بواسطة النوم » (*La divination par le sommeil*) . ونحن لا نذكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة ، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوانا بهما نهاية خاصة . خصوصاً والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين للميلاد وفي القرن الخمسة التي تليه ، وبعبارة أخرى في ذلك العصر الذي سادت فيه العرافة والتنجيم . غير أنا نلاحظ أن الرسالتين الآتقتي الذكر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم

(١) ابن رشد ، مقدمة كتاب الطيبة (الترجمة اللاتينية) ، وانظر أيضاً :

يها . ويكنى لتعرف هذه المتزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنوم الفلسفية :

لا نفلتنا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان ، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك ، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى الثابتة^(١) ، وقد تولى زلر (Zeller) : من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد^(٢) . والذي يعني هنا أن نبين : هل ترجمت هاتان الرسلتان إلى العربية أم لا ؟ وهذه مسألة غامضة بعض الشيء ، وليس من السهل البت فيها برأى جازم . فإن المؤرخين ، وخاصة ابن التديم والقفطي ، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما ، وكأن ما ترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا «كتاب النفس» المعروف ، و«رسالة الحس والحسوس»^(٣) . وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة غامضة إليهما في ثبت الكتب المنسوبة إلى بطليموس الغربي^(٤) . والفارابي نفسه في رسالته المسماة : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام : تعليمية ، وطبيعية ، وإلهية . وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسائل «الأحلام والنوم بواسطة النوم» اللتين اعتاد المشاهير السابقون عددهما فيما بينها^(٥) . ولكن هنالك أمراً آخر له أهميته ، وهو أن الكتلي في رسالته «في كمية كتب أرسطو» يشير صراحة إلى كتاب «النوم واليقظة»^(٦) ، ولا ندرى إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط .

Aristote, *De somno*, II, 436, p. 16.

(١)

Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2, n. 44-86.

(٢)

(٣) ابن التديم ، الدهرست ، طبعة القاهرة ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، طبعة بيروت ، ص ٤١ .

(٤) القفطي ، ص ٤٤ . يظهر أن العرب أطلقوا كتاب «الذكر والنوم» على المبرورة التي يسميها الهنود : *Parva naturalia* = الطبيعيات الصغرى ، ويشتمل هذه المبرورة على رسالتين «الأحلام والنوم بواسطة النوم» . وبطليموس الغربي شخصية مجهولة ، ويرجح أنه من ملوك الرومان في القرن الأول أو الثاني الميلادي ، وقد اعتدل بأرسطو ، وقدم له ، وأحصى كتبه (القفطي ، ص ٨٩ - ٩٠) .

(٥) الفارابي ، الفقرة المرفوعة ، ص ٥١ . نجد هذا التقسيم يتبعه تقريباً في «طبقات الأمم» لابن خلدون ، ص ٢٥ ، وله أمثلة من الفارابي .

(٦) الكتلي ، - «رسائل الكتلي الفلسفية» ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٦٨ .

ومهما يكن من أمر فلما نميل إلى الاعتقاد بأن رسالتى « الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » إن لم تكونا ترجمتنا إلى العربية رأساً ، فقد وصلنا إليها عن طريق غير مباشر . وابن النديم يخلطنا عن كتاب « فى تعبير الرؤيا » لأرطاميدسوزس نقله حنين بن إسحق إلى العربية^(١) ، ولا يبعد أن يكون العرب قد استقروا منه أو من أى مصدر تاريخى آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها . ذلك لأن فلاسفة الإسلام يلمنون فى هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية . فحديث الفارافى عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالاً للشك فى أنه متأثر بأرسطو وأخذ عنه . وقد كتب الكندى من قبل « رسالة فى ماهية النوم والرؤيا » ، وصل الأمر ببعضهم أن علما ترجمه لبعض الرسائل الأرسطية^(٢) . وربما كان أنقطع شيء فى هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو ، ولها وحدها ما يكفى لإثبات أن فلاسفة الإسلام تلمنوا له هنا كما أخلصوا له التلملة فى مواقف أخرى .

يلهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس وأن الحلم صورة ناتجة عن الخيلة التى تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من آمال اليقظة^(٣) . وبيان ذلك أن الحواس تحملت فيها آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسوسة . فإذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً ، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً : وإذا ما حلقنا النظر طويلاً إلى لون واحد خيل إلينا بعد مفارقتها أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون^(٤) . وقد نصم بعد سماع قصص الرعد ، ولا نميز بين الروائع المختلفة إذا شمعنا رائحة قوية^(٥) . ككل ذلك يؤيد أن الإحساسات تركت فيها آثاراً واضحة . وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التى تحتفظ بها الخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة^(٦) .

(١) الفهرست ، ص ٣٥٧ . أرطاميدسوزس أو أرطاميدس هذا كاتب يونانى من رجال القرن الثانى الميلادى ، وقد لفر كتابه أعيناً (دسطق ١٩٦٤) ، ويعد كشافاً هاماً فى تاريخ الترجمة العربية ، وله ما شك بأن فى علم تأويل الأحلام فى العالم العربى .

(٢) Hauréux, *Notices sur les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale Paris*, 1889, (٢)

T. V, p. 201.

Aristote, *Traité des Rêves*, I, p. 9-10.

Ibid., II, 4.

Ibid., II, 5.

Ibid., II, 11.

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

فالأحلام إذن إحساسات سابقة ، أو بعبارة أدق ، صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها الخيلة بأشكال مختلفة . على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك ، فيحلم الإنسان بالردة مثلاً إذا صاح صائح أو ديك بالقرب منه ، أو أنه يأكل عسلاً أو طعاماً اللذيذاً لأن قطعة غير محسوسة من المزاج تجرت على لسانه . وقد يرى النائم أنه يمترق في اللحظة التي يقرب فيها من جسمه لمحب ضئيل^(١) . وليست الإحساسات وحدها هي التي تؤثر في الأحلام ، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها . فالهيب يحلم بما يتفق وحيه ، والمخائف يرى في نومه عوامل خووفه ويعمل على اتقانها^(٢) . وكثيراً ما نحلم بأشياء رغبنا فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلاً^(٣) .

هذه هي الأحلام في حقيقتها وأسبابها ، ولعل في هذه الأسباب ما يسمع لنا بتأويلها أحياناً ، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص حالتهم بمؤالهم عن بعض أحلامهم^(٤) . وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره ، ومهارة مفسري الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض ، والعلاقات التي بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة^(٥) . غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأي الشائع القائل بأن الأحلام وحى من الله ، فإن العامة والذمماء يحلمون كثيراً ، بل المصيبون والثرثرون أكثر أحلاماً من غيرهم ، ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أخلق عليهم فضله^(٦) . لابد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل إلى العالم العربي ، حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم : فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار ، يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام^(٧) . وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفي بأن نشير إلى بعضها . روى

Aristote, *La divination*, II, 7.

" *Traité des Rêves*, II, 12.

" *La divination*, II, 9.

Ibid., II, 5-6.

Ibid., II, 9.

Ibid., I, 2-3.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧) الأخرى ، مقالات الإسلاميين ، ١١ ، ٤٣٤ .

ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا ثلاث : فبشرى من الله ، وحديث من النفس ، وتخويف من الشيطان ، وفي الصحيحين : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » : والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة : فيرجعها بعضهم إلى الله ، ويلدب بعض آخر إلى أنها من فعل الطباع ^(١) . ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء : نحو يحلم الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبة في الخير ، ونحو من قبل الإنسان ، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر ^(٢) . ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر ^(٣) ، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثائه بعض الأفكار الأرسطية .

(٤) أثرها في نظرية النبوة الفلأوية :

إلا أن رأى أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة . وقد خلف الكندي رسالة في « ماهية النوم والرؤيا » سبق أن أشرنا إليها . وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ، ونرجو أن تنشر قريباً ^(١) . وقد وقفنا عليها من طريق آخر ، فإن المستشرق الإيطالي البيروناجي نشر في آخريات القرن الماضي بضع رسائل للكندي مترجمة إلى اللاتينية ^(٢) . ومن بينها واحدة عنوانها (De somno et visione) (النوم والرؤيا) ، وأوضحى من الحق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المتقدمة . ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا ، وقد قارن ألبير ناجى بعض الترميمات الكندية بما يقابلها من الترميمات الأرسطية ، وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة ^(٣) . وبهذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس

(١) المصدر نفسه ، ١١ ، ٣٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ١١ ، ٤٣٣ .

(٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبوريه بدأ نشر هذه الرسائل في « مجلة الأثير » ، المجلد ١٨ ،

وقد نشرت فيما بعد في استقلال عام ١٩٥٠ .

Al Kindi *De philo*, Abb., p. 21 et suiv.

Ibid., p. XXIII.

(٥)

(٦)

نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

احتق القارابي ، بعد الكندي ، نظرية أرسطو في الأحلام ، وقال معه إنها أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها . ولا بد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والجزئيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني ، فإن القارابي يعتقد بالمولد والمواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها ، ويرى كذلك أن للطباع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها ، وكل تلك أفكار ردها أرسطو من قبل .

إلا أن صاحب التوقيين يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن ملهذه التفسيرات الدينية والتعطيلات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة . ونزعة الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية ، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية . لهذا فراه يرفض أن يكون الرقي وحياً من عند الله ، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ بواسطة النوم . لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دين أخرى ، وفي مقدور العامة والدماء أن يتدبروا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق ، وهذا ما لا يسلم به أحد .

وهنا يفارق القارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والنفى . ولكن يجدر بنا أن نقب على هذا مبرعين بأن القارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة ، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الخيلة لا يتم في رأيه إلا لطائفة مختارة . وجميع هضار . وإذا كان قد ولى لحل موضوع المناومات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوات واحدة لحل مشكلة النبوة ، فإن الخيلة متى تحررت من أمحال اليقظة المنطفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والمعرفة . وإذا متى توفر لدى شخص خيلة مختارة تمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل ، وأمكنه في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح بصورة أكمل . فالنبي في رأى القارابي بشر منح خيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السابغة في مختلف الظروف والأوقات .

٣ - ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية ، وظروفها وأسبابها الاجتماعية ، ومصادرها وأصولها التاريخية ، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي . حقا إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي ، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية . فإن الاتصال بالعقل الفعال ، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل ، هو قمة التصوف الفارابي . ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمسك هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، وتأثر بتعاليم الإسلام تأثروا بفكر أرسطو . فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالروحى الذى جاءت به نظرية الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله وبنيه ، والمشروع الأول والمأمور والمروحى الحقيقى هو الله وحده . وبهذا استطاع الفارابي أن يمتزج الروحى والإلهام دعامة فلسفية ، ويثبت لذكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكونان شعبة من شعب علم النفس .

(١) النبى والفيلسوف :

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبى في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق الخيلة في حين أن الثانى يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات التخيلية . ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعا . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أغلقت عنه . والنبى والفيلسوف يرتفعان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الروحى ، وتأثر من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل .

على أن الفارابي بعد أن فرّق في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقرر في مكان آخر أن الأول — مثل الثاني — يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل . فإن فيه قوة فكرية مقدمة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية ، فلا يصل النبي إلى الوحي عن طريق الخيلة فحسب ، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة . يقول الفارابي : « النبوة مختصة في روحها بقوة قلبية تلحن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تلحن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجلبة والعادات ، ولا تصدرأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فستبلغ بما عند الله إلى عامة الخلق »^(١).

(ب) النبوة لطيفة لا مكتسبة :

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل ، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء . فبتأثير العقل الفعال نبض وتفكر وتذكر الحقائق العامة ، وتتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضاً ، وإذا ما عظم إشرافه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة . ولعل هذا هو الذي دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى حد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق ، فيما يصرح الشهرستاني ، يقولون : « إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده »^(٢).

ونحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحاً للجميع ، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى . إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه ليست سهلة المئال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة ، فلكل أن يتفلسف ، ولن يحظى بالفلسفة الحققة إلا أفراد قليلون . وفوق هذا

(١) الفارابي ، اثرة المرئية ، ص ٧٢ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإلهام ، ص ٤٦٢ .

فالفارابي يقرر أنه النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان ، وإن كان لم يصرح بذلك .

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي . ومزاجه كمالاً فطرياً استحق به النبوة ، وسما بسببه إلى الاتصال بالملكوت وقبول الوحي . والأنبيا هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه : « الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس » . يقول الشهرستاني : « فكما يصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفاهم من الخلق فعلاً بكمال القطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق ، وكرم الأعراق . فيزلفهم رتبة رتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكلت قوته النفسانية ونهيات لقبول الأوامر الإلهية ، بعث إليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً » (١) .

(٣) تعارض هذه النظرية مع ظواهر النصوص القرآنية :

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين ، فهناك اعتراض ثالث تميز الإنجاية عنه ، وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صليصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرقه . ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي ، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى ، وعنى بأن يثبت أولاً وبالدلائل أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة ، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجسماني الذي كان يستبعد الصابئة وغيرهم مقبولاً .

وينبغي أن نلاحظ أن جمل جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكنيياته ، وإنما كان منصوباً إلى تلك الطائفة التي أذكرت النبوة من أساسها ،

ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها . فلم ير الفارابي بدءاً من أن يتنصر لمبدأ النبوة من حيث هو ، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص . وليس يعزى عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها ، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة ، فلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ، ولكنه فسرهما تفسيراً يتفق مع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية^(١) ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين ، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابي وقف هنا - شأنه في نظرياته الأخرى - موقفاً وسطاً ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً علمياً غاضباً الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد ، ولحقق مضطرب دائماً لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين ملهجاً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة .

• • •

ومهما يكن من شيء ، فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي السياسية والاجتماعية لكنى ، وقد استطاع بهلما أن يرد على أباطيل ابن الرواندي واعتراضات الرازي ، وفي ضوءه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة . ويوضع النبوة هذا الوضع الإنساني الاجتماعي يمكن أن نحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة . وفي رأي الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم ، والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون بجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة^(٢) . فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية . ويميزونهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة الحيلة أو الفكر^(٣) . وفي هذا التفسير ما فيه من انتصار للإسماعيلية والشيعة بوجه عام سترى أثره فيما بعد :

(١) الفارابي : الفترة للرضية ، ص ٧٧ .

(٢) الفارابي ، تفصيل السعادة ، ص ٤١ - ٤٤ .

(٣) الفارابي : السياسات المغنية ، ص ٤٤ - ٥٠ .

٤ - أثرها في مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة ، فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتصيل القول في حياتهم وبيان الظروف المحيطة بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم . ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكوينها . وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة ، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منزهة عما حولها ، ويدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنساني . وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دأمة ، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض ، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثير الخلف بالسلف ، وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفاً جاء بفكرة معينة ، بل لابد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة ، وعن بناتها وبنات بناتها إن صح أنها أعقت في الأجيال التالية . والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر ، وحياة متنوعة الألوان والشكال ، ففي حين يقدر لبعضها الخلود ، وفي حين يقضى على بعضها الآخر بالإهمال والنسيان .

وفي رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين ، وكفى تفهم الأفكار فهماً صحيحاً يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها والبيئة التي تكونت فيها . ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حتى قدرهم ونزلم المنزلة اللائقة بهم إلا إن تتبعنا أفكارهم في مختلف أدوارها وأثبتنا ما أنتجت من آثار ، وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة في حياة مبتكريها أو القائلين بها .

وسيراً على هذه السنة بدأنا فرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابي ، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية والدينية التي دفعته إليها ، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي ولدتها ، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة . وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تتلم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين .. ونرى الآن واجباً

علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين ،
وستتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على اختلافها ، محاولين أن نبين كذلك
مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث .

(١) اعتناق ابن سينا لها :

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو : هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرين
بهذه النظرية ؟ والجواب عن هذا أن ابن سينا أولاً اعتنقها بإخلاص ، وعرضها
في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي ، وقد خُلف لنا رسالة عنوانها :
« في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم »^(١) . وفيها يفسر تفسيراً نفسياً
سيكولوجياً ، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية^(٢) .
ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام قوضيحاً علمياً ، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها
إلى موضوع النبوة ، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية
تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس بعيداً عنها أن تستكشف في حال
اليقظة . فاما التجربة والبرهان فيقرر أن أشخاصاً كثيرين تنبأوا بالمستقبل بواسطة
أحلامهم . وأما عقلاً فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية
مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في لوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية
الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك
أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق محبتهم ، فيحلمون بأشياء كانت
حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت محبتهم ، فأدركوا ما في عالم
الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة
النور والعرافان .

يقول ابن سينا : « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن
تتألم من الغيب نيلاً ما في حال المنام ، فلأمانع من أن يقع مثل ذلك النيل في

(١) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة ، ص ١٣ وما بعدها ، ولستأ أن نثير إلى أن في
هذا العنوان ضرباً من التعريف مشقوف في الغالب عدم غاية الناشر .

M.L. Gardet a fait une étude attentive du prophétisme chez Avicenne, dans (٢)

la quelle il s'accorde avec nous sur plus d'un point (L. Gardet, *La Pensée
néoplatonicienne d'Avicenne*, Paris 1951, p. 107-171).

حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيلاً ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب . ألهمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات :

« تنبيه : قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم نُبِيت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى » .

« إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . قد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه » (١) ، فالعلائق منقوشة في العالم العلوى وكل من اتصل به أدركها ، والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال .

وإن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكي فيه الفارابى حذرك القلة بالقلة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والمرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة . ولا بد لهذه الصور من سبب باطنى ومؤثر داخلى ، وإذا بحثنا في قوى النفس المختلفة وجدنا أن الأهيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة (٢) . بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية (٣) ، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فئات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب . وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة ، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة (٤) ، وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار ، واللى يقع له هذا في جبلة

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٠٩ - ٢١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ ، ٢٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزيكاً لنفسه ، لهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ^(١) . وكلما زكى المرء نفسه ، رقى في هذا الباب وزاد على مفتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى ^(٢) .

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة ، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالاً على كماله ، ورفعة فوق رفعته . وإذا ما حظى شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمور غارقة للعادة من معجزات وكرامات . وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق التفسى الروحاني . يقول ابن سينا : « فلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استقى للناس فسقوا ، أو استشفى لم فشئوا ، أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتى ، أو السعير والطوفان ، أو غشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تصحج ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى أن أقص بعضها عليك » ^(٣)

وهذه الأسباب ، في رأى ابن سينا ، ليست شيئاً آخر سوى أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح ، تستطيع التأثير في العالم الخارجي مثل نفوس الأفلاك وعقيلها ^(٤) . وأثرها هذا خاصص في الواقع للإزادة الإلهية وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون . وكان ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيهادون في طريق القروض العقلية ويرفضون هذا التفسيرات الروحانية ، فماد في آخر عصره ودهامهم إلى التأتى والتدبر والبحث والتحصيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة . وختمه إشارة « بتلك النصيحة الذهبية الغالية التي يجب أن يضمها كل باحث وكل مفكر دائماً نصب عينيه » ، وهي : « إياك

(١) للمصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

أن يكون تلبسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكراً لكل شيء ، فملك طيش وعجز ، وليس انحرق في تكديك مالم تستين لك بعد جليته دين الخرق في تصديقك مالم تقم بين يديك بينته . بل عليك الاعتصام بمجل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما دامت استحالته لم تبرهن لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يلدك عنها قائم البرهان ، وأعلم أن في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية القعالة والقوى السافلة المنفصلة اجتماعات على غرائب ^(١) .

(ب) تسليم ابن رشد بها :

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من « الإشارات » ، فجاءت درة العقد والمكيل الكتاب ، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها ، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أحلوا بها . وما يوصف له أنه لم يصل إلينا شيء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما لزامها ، إلا أن نزعتهما الصوفية ورغبتهما الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا مسلمان بها وينحوان إليها . أما ابن رشد فقد عرض لها في « تهافت التهافت » مفنداً لاعتراضات الغزالي ومدافعاً عن الفلاسفة القدامى والمحدثين . وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها ، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها ^(٢) . وما دعنا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه ، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وفقاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس لا يدركون كتبها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها ^(٣) . وحديثنا أن نحاطب الناس على قدر عقولهم ، وتقديم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٢٦ وما بعدها .

(٣) ابن رشد ، مناجاة الأدلة ، ص ٧٣ .

(٣) تمحيبها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة :

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي ، فمن متكلمين إلى متصوفة ، ومن شيعيين إلى سنين ، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى وفرق متعددة ، ، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددتها تلتقى في نقط مشتركة . وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنقل إليها جميعاً ، ولكن بدرجات متفاوتة . ففي حين أن الشيعة - وخاصة الإسماعيلية - يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحماية . وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدينون في أغلب بحوثهم من الفلاسفة في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم ، وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثير فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة القارانية ، وبمسن بنا الآن أن نبين إلى أي مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس الإسلامية الرئيسية ، وكيف استقبلت من معارضها ومجذبيها . ولا نغفلنا في حاجة أن نشير إلى موقف الصوفية منها ، فهي بما فيها من تصوف كضيلة بأن تنال حظوتهم ، هذا إلى أنها تضع أساساً علمياً لأرائهم ونظرياتهم . ويعتينا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام ، والإسماعيلية والباطنية من الشيعيين .

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل ، ولعل هذه النزعة هي التي دفعت البلاغالي إلى أن يرميهم بموافقتهم لأبراهيمية في نفي النبوات ، وهي تهمة لا تخلو عن غلو ومخامل^(١) . والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال ، بل قالوا بضرورتها ، وذهبوا تمحيباً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى ، لطفاً بعباده ورأفة بهم^(٢) . وقد عاش الجبائيان ، آخر شيوخ المعتزلة الكبار ، في جو فتنه إنكار النبوة الذي عاش فيه الفارابي ، وكان لا بدّ لهما أن يعرضا لهذا الموضوع . ولاحظ أبو علي أن أهل السنة يذهبون إلى أن النبوة ابتلاء من عند الله ، يصطفى لرسالته من يشاء من عباده ، دون أن يستلزم ذلك اكساباً أو مجاهدة ، أو نظراً أو تأملاً . ويرى

(١) البلالذ ، التمهيد ، القاهرة ، ص ٢٩٦ ، ١٠٧ ، ١١٩ .

(٢) الفزلي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، أقرة ١٩٦٢ ، ص ١٥٦ .

الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ، فهي ضرب من الإثابة والأكثر المرتب على استعداد ومجهود سابق . وقد شاء الجبائي الكبير أن يلازم بين هذين الطرفين ، فقال - كما قال عباد بن سليمان المعتزلي من قبل^(١) - إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة ، واصطفاء الله لأنبيائه ، واختصاصه إياهم بالنبوة ، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة^(٢) ويضيف إلى ذلك ، مضافاً مع أهل السنة ، أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء^(٣) ، وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الذي وضع كتاباً في « تثبيت دلائل النبوت » .

وأما الأشاعرة فقد أعطوا بما أخذ به أهل السنة من قبل ، وقرروا أن النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى ، بمن بها على من يشاء من عباده ، فليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، إنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى^(٤) . فهم يعارضون الفلاسفة ، وإن سرت إليهم إحدى بعض أفكارهم ، وبخاصة الفزائي والشهرستاني ، ونكتفي بأن نقف قليلاً عند الفزائي الذي يعد - برغم نقده للكلام والمتكلمين - من مثبتي دعائم الملعب الأشعري . وقد أبلى الأشاعرة بلاءاً حسناً في رد شبه البراهمة ، وبخاصة الباقلاني وإمام الحرمين^(٥) . واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعاً ، أمثال النسفي والأبيي والتفتازاني ، بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه ، وهبة لا تكتسب .

(٥) موقف الفزائي منها :

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة . وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي ، عاش

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٤٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٢ ، الإيجي ، مواقف ، القسطنطينية ١٩٢٨ ، ص ٥٤٥ .

(٥) البائلان ، انتهى ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٠٤ - ١٣١ ، إمام الحرمين ، الإيضاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٧ .

في جوحة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية ، وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال إلى جانب أهل السنة ، ووقف عند التصوص وحرص على الأخذ بها . وسار أتباعه من بعده على نهجه ، كما قدمنا . والغزالي من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام ، وفي النصف الأخير من القرن الخامس الهجري بوجه خاص ، ولم يغفل نظرية الفارابي في النبوة . وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ، ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا ، أو ينقضها بشكل واضح . على أنه هو نفسه بالرغم من خصوميته لها لم ينبع من أثرها ، وقال باراء تقرب منها كل القرب . وخصومية الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومية الأشخاص ، فقد تستطيع التبرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادي ، على حين يمز عليك أحيانا أن تنجو تماماً من سلطان فكرة تعارضها . ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر في أصدقائها وأعبائها ، بل في أشد الناس هجوماً عليها .

ولا أدل على هذا مما نلاحظ في موضوعنا هذا ، فإن الغزالي يناقش في كتابه « تهافت الفلاسفة » نظرية النبوة الفارابية ، ملاحظاً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال ، أو قوة متخيلة خاصة أو أي فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة^(١) . ثم يعود في كتابه « المنقذ من الضلال » فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً ومقبول عقلاً ، ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعرف بها جميعاً ، ألا وهي الأحلام والروى . وهاكم عبارته بنصها : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، إذ النائم يترك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير »^(٢) .

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض ، فإن اعتراضه على

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٢ .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٣ .

نظرية الغزالي في النبوة لم يكن شديداً ولا قاطعاً ، ولهذا لم يتردد في أن يعتنقها في مكان آخر محاولاً دعمها على أساس من القفيض والإشراق ، ولعل هذا هو الرأي الأخير الذي اطمأنت إليه نفسه ، لاسيما والدلائل قائمة على أن « المنقذ » متأخر تأليفاً عن « الهافت » ، ويشتمل على خلاصة بحوث الغزالي ونتيجة دراساته السابقة .

(٥) أبعاد الإسماعيلية بها :

وإذا كانت نظرية النبوة الغزالية قد استطاعت التأثير في خصوصها من الأشاعرة ، فهي على هذا أقدر لدى من يتبنون إليها من الإسماعيلية والباطنية ، وإننا نلاحظ منذ آخريات القرن الرابع الهجري أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالهم بالإسماعيلية يشيدون بذكر قوة الخيلة ويبينون ما لها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة ، وخاصة في المنامات والأحلام والروح والإلهام^(١) .

ويلخص لنا الغزالي في رده على الباطنية معتقدهم في النبوات قائلا إنهم يلهبون إلى « أن النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق ، بواسطة المثالي ، قوة قديمة صافية ، مهياة لأن تتنقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات ، كما قد يضيق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام ، حتى تشاهد من مجازي الأحوال في المستقبل ، إما صريحا بعينه أو مدرجا تحت مثال يناسبه مناسبة ما يفترق فيه إلى التعبير . إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اللحظة ، فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وضيء القوة النبوية ، كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصلبة^(٢) » . ويضيف الغزالي أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة ، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار^(٣) .

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع ، إلا أن نظرية النبوة على الخصوص راقبهم إلى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم ، فإنها

(١) إخوان الصفا ، رسائل ، ٣٣ ، ص ٣٨٥ - ٣٩١ ، ج ٤ ، ص ١٤٩ - ١٦٤ .

(٢) الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

لا توضح النبوة فحسب ، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم ، وقد قلنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة ، ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعّال^(١) . وإذا كان بعض الإسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكرى النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شياً يمكن أن توجه إلى الإمامة . فنظرية النبوة الفارابية أساس على متين بنى عليه الإسماعيليون كثيراً من تعاليمهم ، ولم يزدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سكّت عنها الفارابي ، فقالوا مثلاً إن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات ، وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المصدر^(٢) .

٥ - انتقالها إلى للتفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي

الآن وقد لمصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون الوسطى الإسلامية ، يجدر بنا أن ننظر وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين : هل تمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها . وسنكتفي من بين مفكري اليهود بموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلمذه للفارابي وابن سينا^(٣) ، ونشير بين المسيحيين إلى ألبير الأكبر فقط الذي كثيراً ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية^(٤) .

(١) استمساك ابن ميمون بها :

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية - اللهم إلا ابن سينا - قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعنى بها مثل عنايته ، فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه « دلالة الحائرين » نحو مائة صفحة أو

(١) ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٩ .

(٢) النزال ، فضائل الباطنية ، ص ٩ .

(٣) إسرائيل وفنشون ، موسى بن ميمون ، ص ٦٤ .

(٤)

يزيد ، وبلل جهده في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية ^(١) . وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة في نظره إلى ثلاثة أقسام . فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة ، سواء أكان عالماً أم جاهلاً ، صغيراً أم كبيراً ، فلا يشترط فيه أى شرط مادام الله قد اختاره ، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سائى الأخلاق . ويرى المشاؤون - ويعنى بهم ابن ميمون فيها - نعتقد الفارابى وابن سينا - أن النبوة تستلزم كمالاً في الطبيعة الإنسانية وسموا في المواهب العقلية والاستعدادات القطرية ، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبياً ، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة .

والرأى الذى ينحاز إليه الفيلسوف اليهودى هو أن النبي إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين ^(٢) . ولا بدله من خيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال وتقفى على الأمور المستقبلية كما أنها هي أشياء محسوسة ملموسة ^(٣) . وعلى قدر ما تعظم الخيلة ويزيد اتصالها بالعالم العلوى تسمو الإلهامات النبوية وتتزوج ، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيها بتفاوت غيلاهم ، واختلف ما يوحى إليهم تبعاً لذلك ^(٤) . لقوة الخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أساسي في كل من يرقى إلى مرتبة النبوة ^(٥) . وينبى أن تتوفر لدى النبي أيضاً إلى جانب غيخته قوى عقلية عظيمة ، لأن الخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إن لم يكن في معونها قوى فكرية ممتازة ^(٦) . هذه الملاحظات على اختصارها تكفى للبرهنة على أن ابن ميمون احتق في إخلاص نظرية الفارابى في النبوة .

(ب) وروحها لدى ألبير الأكبر :

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة ، فهو

Maimonide, *Guide*, T. II, 259-294.

Ibid., p. 298.

Ibid., p. 333 et suiv.

Ibid., p. 338.

Ibid., p. 332.

Ibid., p. 318.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

يقول بنظرية في السعادة لا يختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابي ، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني ، وأضحى إلى حد ما شبيهاً بالله ، ووقف على المعارف المختلفة ، وفاز بنبضة لا نظير لها^(١) . ومحال من جهة أخرى نظرية النبوة تحميلاً سيكولوجياً يتفق اتفاقاً تاماً مع ما جاء به الفارابي^(٢) . كل هذا يثبت - كما لاحظ ريتان من قبل - إلى أي حد نفلت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الأليبرية^(٣) . وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه أكبر نظرية النبوة الفارابية ، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ فيها شيئاً فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية ، أو كتاب « دلالة الحائرين » الذي أحرز منزلة عظيمة في مختلف المدارس المسيحية .

٦ - امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى . بل جاوزها إلى التاريخ الحديث ، ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة . ونكتفي بين الغربيين باسبينوزا الذي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقي مع فلاسفة الإسلام في نقط كثيرة^(٤) ، وبين الشرقيين بشخصيتين هما شأنهما في نهضة العالم الإسلامي الأخيرة وتقدمه العلمي والأدبي ، ونعني بهما السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام .

ولم يُحاول حتى اليوم - في جد - ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكرى الإسلام الأول ربطاً واضحاً ، إذا ما تركنا جانباً تلك الماوزات التي عقدت بينهما ، أو التي ترى إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانب ، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر^(٥) . على أنه إن صح أن أراعمها الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين ، فإن جهوسها العقلية لا تزال

Roman, *Source*, 225.

Ibid.

Ibid.

Muhammad Abdo, dans *Revue de l'Islam*.

(١)

(٢)

(٣)

(٤) ص ٦٧ .

(٥)

غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام^(١) . وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معنوية ، فإنهما إنما نبها أولاً من المصادر العربية ؛ وفي « مجلة العروة الوثقى » ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم^(٢) .

(١) أهميتها في فلسفة اسپينوزا :

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، شغلت الفلاسفة المحدثين ، كما كانت حجر الزاوية في فلسفة القرنين الوسطى . وقد وقف اسپينوزا على هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء ، لأن كتابه الآخر المشهور « الأخلاق » طغى عليه ، ونعنى به « رسالته الدينية السياسية » التي تتم في رأينا مذهب الفيلسوف . ذلك لأنه إذا كان « كتاب الأخلاق » يوضح الحقائق العقلية ، فإن هذه « الرسالة » تشرح الحقائق العقلية . وهذان الضريان من الحقائق متميزان ، عند اسپينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ، ويقابلان علمين منفصلين : الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة ، والحقيقة العقلية موضوع علم الإلهيات .

واسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات في آن واحد ، فلا يستطيع أن يلغى إحدى هاتين الحقيقةين ولا أن يلجها ، في الأخرى ، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية ومطلقة النفوذ في مضمارها ، والدين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيقي في ذاته ولا غنى للمجتمع عنه^(٣) . غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحي والإلهام ، فكيف يتم هذا الوحي وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه ؟ هذا هو السؤال الذي حاول اسپينوزا أن يجيب عنه . وفي رأيه أننا إذا تبعنا الكسب للمقدمة جميعها ، وجدنا أن الإلهامات النبوية المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تتم بواسطة عملية قوية^(٤) . وعلى هذا

(١) لا ينبغي أن نشير هنا إلى بحث مستعصم من الأستاذ الإمام رحمه أعيناً باللغة الفرنسية الدكتور

مجان أمين بعنوانه : *Muhammad Abduh, Le Oniro, 1944.*

(٢) مجلة العروة الوثقى ، المقالة الرابعة .

(٣) Brochard, *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912, p. 396-397.

(٤) *Eninson, Traité théologique-politique*, p. 18.

(٤)

لا تتطلب النبوة شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوي غيظة نشيطة متنبهة^(١) . لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور في الفارابي وفي الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية في القرون الوسطى . حقاً إن المعرفة الناتجة عن الوحي والإلهام لا تساهي في نظر اسپينوزا المعرفة العقلية ، مع أنهما عند الفارابي وابن سينا متساويتان ومتكافئتان . ولعل هذا راجع إلى أن اسپينوزا فيلسوف قبل أن يكون لا هوثياً ، وديكارتي قبل أن يكون فارابياً ، ولا شك في أن الأفكار الواضحة المتميزة هي وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية ، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربي والفيلسوف اليهودي على أن قوة الغيظة شرط أساسي في النبوة .

وهنا نساءل : هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسپينوزا عن الفارابي بعض آرائه في النبوة ؟ إذا لاحظنا أن الأول درس في عناية مؤلفات ابن ميمون ، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية . ونحن نلاحظ من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد ، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أي أثر في مجرى القوانين الطبيعية . في مقدور ذوي النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو في حالة النوم على الأمور المستقبلية ، ويتكهنوا ببعض الحوادث التي ستحصل غداً أو بعد غد لا محالة^(٢) . ونحن لا نذهب مطلقاً إلى أن اسپينوزا أخذ عن الفارابي مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية ، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شيء مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ، ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت ، هو كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وفي هذا الكتاب كما قلنا قسط وافر من نظرية النبوة .

(ب) النبوة في رأى جمال الدين الأفغاني :

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظرياته ، وفيما وراء « رسالته في الرد على الدهريين » ، « وتلخيصه للأفغان » لا نكاد نجد

Ibid., p. 24.

Brochard, *Etudes*, p. 335.

(١)

(٢)

له إلا مقالات متفرقة في « العروة الوثقى » وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة^(١) . وكأنه اكتفى بأن يلقي أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب ، شأن سقراط وطائفة من المصلحين . هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التي قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافي للبحث والتأليف .

وبهذا يكن فقد أدخل في موضوع النبوة بآراء جديدة بأن نشير إليها هنا . وذلك أنه أثناء مقامه الأول في القسطنطينية سنة ١٨٧٠ ، دعى لإلقاء محاضرة في « دار الفنون » ، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسبا مع المكان الذي أقيمت فيه ، لهذا تحدث عن فائدة الفنون . وفي ثانيا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء ، وكل عضو وظيفة خاصة . ثم انتقل إلى أنه لأحياء للجسم بدون الروح ، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة ، فالنبي والحكيم منه بمثابة الروح من الجسد ، وكل ما بينهما من فارق ، هو أن النبوة منحة إلهية لاتألفها يد الكاسب ، بل يختص الله بها من يشاء من عباده ، والله أعلم حيث يجعل رسالته ، وفي حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر . وفوق ذلك النبي معصوم من الخطأ والزلل ، والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه^(٢) .

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبي عضو - وعضو هام - من أعضاء المجتمع الإنساني ، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع . وفي هذا ماهاى السبيل للشيخ الإسلام حسن فهمي أن يثيرها شعراء على السيد ، لهأمنهما إياه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبي صانع . وقد أحدثت هذه التهمة ضجة صغيفة في صحف الشرق المختلفة ، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استانبول سنة ١٨٧١^(٣) .

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارها عوامل الحقد والحسد ، والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء ، فإننا نلاحظ أن السيد يلتقى مع الفارابي في نقطتين هامتين : فهو يوضح أولا مهمة النبي الاجتماعية

Goldziher, *Djurnal al Din, dans Revue de l'Islam*, T. I, p. 1089.

(١)

Ibid., 1087; Browne, *The Persian Revolution*, p. 7.

(٢)

(٣) جبرئيل زيهان ، مغامير الشرق ، ٢ ، ص ٥٤ - ٦٦ .

والسياسية ، وهذه مسألة يعد الفارابى من أول من صورها في الإسلام بصورة علمية ، ويمكننا أن نلخص كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من « جمهورية » أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو . والسيد وهو مصلح ديني وسياسي لا بد له أن يحتذى هذه الخطا ويسير على هذا النهج .

ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير إلى أن النبي والحكيم يقتربان عند هلمين المفكرين إلى حد كبير ، فهما روح المجتمع وبعث الحياة والإصلاح . نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة ، في حين أن الفارابى لم يوضح القول في الأول وأغفل الثانية بتاتا ، وبدا كأنه يسوى بين النبي والفيلسوف من جميع الوجوه . ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابى كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها لا يمكن أن يتصور فيه الزوال ، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة . وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وبيئته ، وبالحمولات التي وجهت من قبل إلى البحث العقل ، إذ أنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاهما المسلمون في مطاردة انقلاصة والفلاسفة ، فلم يكن في مقدوره أن يدهو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقاً في الحياة مكتملا من كل نواحيه . وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك في أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم ، وعدهما معاً مصدر تقويم وإصلاح ، وهاتان الفكرتان فارابيتان في أصلهما ، سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابى أم بالواسطة من مصدر آخر . وقد أسهم السيد في نصرة الفلسفة والأخذ بيدها ، وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمناً .

(٢) تفسير الأستاذ الإمام لها :

لم يكن الإمام في تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحاً من شيخه وصديقه السيد جمال الدين ، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه في إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة ، وفي نشره لكتاب « البصائر النصيرية » ما يشهد بذلك . هذا إلى أنه ، وإن اشترك مع السيد في فكرة التجديد والإصلاح ، يخالفه في بعض الوسائل الموصلة إلى تحقيقها ، فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعاً

وعن طريق السياسة ، إذا بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى العطفة ، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزية ، وتدرجاً معقولاً ، ودعائماً ثابتة من الأخلاق والدين .

لهذا اتجه أولاً نحو التعاليم الدينية ، محاولاً أن يصوغها في القالب الذي يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول^(١) . فقد كان على يقين مما خلق الإسلام من أفكار فاسدة صورته بصورة معيبة ، ووقفت حجر عثرة في سبيل نهوض المساكين وتقديمهم . ولم يربداً من محاربة هذه الأباطيل والثرهات والقضاء على البدع والخرافات ، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح ، وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوه به . وفي رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقاً ، بل يجب أن يتصافرا على غاية واحدة هي تهذيب الإنسانية وترقيتها وإسعادها^(٢) . فالدين يحول دون الإنسان والزيف الذي يقود إليه عقل جامع ، والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية . ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام الدينية ، ونكتفي بأن نلخص رأيه في النبوة ، كى تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الإسلام السابقون .

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث « رسالة التوحيد » المشهورة أو يزيد ، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل ، وإمكان الرضى ووقوعه ، ووظيفة الرسل ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم . ويصرح بأن الإنسان مدنى بطبعه محتاج إلى المخالطة والمعاشرة ، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه ، وحتى يطالب به^(٣) . بيد أن الأفراد قد يخطئون الحقوقي بالواجبات ، ويهاونون فيما كلفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق ، فتم القوضى وبتتشر الفساد . ويصبح المجتمع في حاجة ماسة إلى قيام بعض أفراد هداة ومرشدين ، يبينون للناس النافع والضار ، ويميزون لهم الخير من الشر ، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم ، وما

أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكلال صفاته ؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم ^(١) . فبعثتهم من متممات كون الإنسان ، ومن أهم حاجة في بقائه ، وميزتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص ؛ منحة أعماها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ^(٢) .

وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحي والإلهام ، فقد سميت نفوسهم وأصبحوا أهلاً للفيض الإلهي والكشف الرباني ، ويدعى أن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً ، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الإجمال . وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف في التعليم فحسب ، بل كثيراً ما كان أثراً من آثار الاختلاف في القطرة التي تخضع لقوانين الكذب والاختيار . ولا يزال المرء يرقى في الكمال حتى يبلو البعيد له قريباً ، وتفتح أمامه حجب الغيب ^(٣) . يقول الأستاذ الإمام : « فإذا سلم – ولا يحصى من التسليم – بما أسلفنا من المقدمات ، فمن ضعف العقل والتكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها ، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نفاذ الجوهر بأصل القطرة ما تستجد به ، من محض الفيض الإلهي ، لأن تتصل بالأفق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى اللزوة العليا ، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل والبرهان ، وتتلقى عن العلم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم ^(٤) » .

لأنظننا في حاجة أن نشير إلى أن كثيراً من هذه المعاني التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين : فمهمة النبي في رأيهما أخلاقية اجتماعية ، ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم ، وإن كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الإنساني فالأستاذ الإمام عده عقله . ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيراً علمياً سيكولوجياً . وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

الإسلامية إلى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول . وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين ، وما يلغنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكل وعلى صورة أوضح . فهو يقرر مثلهم أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس ، في حين أن الفلسفة إن صلحت غذاء لطافة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها . ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل ، أنها لا تتنافى مع قدرة الله واختياره في شيء . وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العقل والنقل ، بين العلم والدين ، وهذه المحاولة تدور حول نقط تكاد تكون محدودة ، وفي هذا ما يقربه إليهم وربطه بهم .

• • •

تبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها ، أضحى في القرن العاشر الميلادي ، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين ، ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها في الشرق والغرب ، في التاريخ المتوسط والحديث . وفي هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية ، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وضهود متتالية ، وفي بحوث القرون الوسطى - كما لاحظ ليبتر - در نفيسة ، لا يصح إغفالها . على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا أن ربط فيها الحاضر بالماضي ، واتصلت حلقات التفكير الإسلامي بعضها ببعض ، ولنا فيها صوته الأستاذ الإمام أسوة حسنة .

الفصل الرابع

النفس وخلودها عند ابن مينا

النفس مرافقة في خلقه وآيته في عبادته ، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد ، وقد لا يحل يوماً ما . هي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لا حصر لها ، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقة معرفة صادقة يقينية ؛ وهي أيضاً منبع الأفكار الواضحة الجلية ، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تواقى إلى تعرفها جاداً في تفهمها ، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك كنهها والوقوف على أمرها . ويوده أن يعرف في دقة ما هيها ، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ، ويتبين مصيرها ومكانها .

وكيف لا وهو طلمعة يجب أن يعرف كل شيء ، وهو في معرفة الأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب . وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة في سبيل فهم الطبيعة وتوضيح آياتها ، فغفسه التي بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح . هذا إلى أنه ملقى بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه ، ومعرفة نفسه كثيراً ما تعينه على تفهم بقى جنسه . وكما يلد الأخلاقيون والمربون من جهد في البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التي يقوم عليها التهديب والتثقيف ، والتي تصلح أساساً للتعليم والتربية ، والأديان والشرائع تحاطب النفوس قبل أن تحاطب الأبدان ، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام ؛ والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها . ومكانها بعد مفارقة البدن . في أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية ، وفي مجوئه العلمية ، وتعاليمه الدينية ، ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذي أودعه الله فيه ، والذي آمن به الناس دون أن يروه .

١ - موضوع النفس في العالم الإسلامي

لهذا لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور ، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى وتعرض له بشيء من التحليل ، وربما كان في تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها . والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يفض النظر عنها ، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها ، وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية . لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى ، ووجه النظر إليها ، وما إن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ورومانية وفارسية وهندية ، حتى أخذ مفكره يتوسعون في دراسة النفس ، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها ، وأفكاروا بوجه خاص حول خلوقها وتناسخها أولاً من أجله والنقاش :

(١) الكتاب والسنة :

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين ، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ، ويتحدثان عنه في عدة مناسبات . فيشير القرآن مثلاً إلى أن الروح «^(١) مبعث الحياة ، وأنها مستمدة من الله ، «^(٢) إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، وأنها سر الله في خلقه ، فلا يدعش البشر وهم محدودو العلم إذا لم يفقهوا على كتبها بحقيقتها ، «^(٣) وسأولئك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم

(١) يؤكد يكون اتصال كلمة «روح» في الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللغوي ، وهو روح ورائحة ، فلم يكن يفهم منها معنى النفس . وأول ما يسلط هذا المعنى في القرآن والحديث ، فاستعمل لفظ الروح فهما بمعنى النفس ، وبالعكس ، وإن كان القرآن يريد بالروح أحياناً الجن والملائكة ، ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقتربان أو تجمدان . ومن هنا نشأ النقاش بين مفكري الإسلام في مدلولها هل هو معد أو مخلوق ، ومن نطلقها هنا بوجه عام إطلاقاً مشتركاً . وقد وضع مكتبته للمعاني المختلفة التي توارثت عليها في بحث مستفيض ، لحسن تلخيصها وإلياً في الفصل المفقود لكلمة «نفس» وبداية المآلف الإسلامية» ، انظر :

Macdonald, The Development of the idea of spirit, in *Acta Orientalia*, 1981, p. 307-351;
Beyr. de l'Islam, „Naf“.

إلا قليلا . ويحذر من شهورات النفس وأهوائها ، مشيداً بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأبأها ، « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » .
 ويؤخذ بأن النفوس درجات ، أسأها مرتبة النفس المطمئنة التي خاطبها قائلا :
 « يأتينا النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي
 وادخلي جنتي » . ويقرر أن النفوس جميعاً مردها إلى الله ، « الله يتوفى الأنفس
 حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ، ويرسل
 الأخرى إلى أجل مسمى » .

وفي السنة ، على الرغم من تحفظها في توضيح حقيقة النفس ، أحاديث تشير
 إلى الأهل الذي صلدت عنه الأرواح ، وأن وجودها سابق على وجود البدن :
 « الأرواح جنود مجتدة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » .
 وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقفها من سؤال الملكين وما تحس به
 في القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم ، وتصور تزاور أرواح الموتى فيما بينها ،
 ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء : « ما من أحد يزور قبر أخيه ويجلس
 عنده إلا استأنس به وردّ عليه حتى يقوم ^(١) » . وثالثة تقسم للأحلام مجالاً ،
 وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة : « كان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا إلا
 جاءت كفلق الصبح » ، « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين
 جزءاً من النبوة » ، « من رأى فقد رآني حقاً » ^(٢) .

وإذا كانت هذه الآيات والأحاديث قد أدخلت على ظاهرها في الصدر الأول ،
 فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل ، خصوصاً يوم أن
 نقلت إلى الإسلام تعاليم الأمم الأخرى . على أنها في وضعها هذا كانت أساساً
 لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها ، أو بعض السمعيات من
 بيان أصل الروح وصيقها على الجسد ، وعودتها إليه بعد الموت ، وسؤال الملكين ،
 وعذاب القبر ^(٣) . والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثراً بالأفكار الأجنبية ،

(١) ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدرآباد ، ص ٩ - ٦٢ .

(٢) صحيح البخاري ، باب « تعبير الرؤيا والأحلام » .

(٣) يند كتاب ابن قيم الجوزية الألف الذكر صورة مستوحاة من صور هذه السمعيات .

وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات ، والمخيال والوضع فيها مجال فسيح ، لإرضاء الجماهير أورغية في التحويل والتحذير .

(ب) المصادر الأجنبية :

أشرنا من قبل إلى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم ، وعنى به الإنسان منذ نشأته . والفكر الشرق القديم يدور في جزئه الأعظم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها . فقدماء المصريين شديلو الاعتقاد بالعالم الآخر ، وفي « كتاب الموتى » ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود . وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم ، وأن الجسم يعود إلى التراب ، والنفس ترجع إلى الله لتثاب أو تعاقب . ودين زرادشت ، الذي يعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد ، إنما يصور العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خييرة والأخرى شريرة ، وهي في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تتلخص في تمجيد النفس وتخلصها من البدن ، لكي تفتى في براهما وهو « الحقيقة بالذات » ، ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تستقل من بدن إلى بدن ، في رحلة لا تنقطع ، وتناسف أو تقمص ، لأحد له .

ولا نزاع في أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقل إلى العالم الإسلامي بحكم الحوار والمخالطة . ودون أن نعرض للتعالم اليهودية والنصرانية التي سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده ، ولا للمخلفات المصرية القديمة التي كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته في الديار المصرية ، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية . فقد كان للديانة الزرادشتية والمائوية صلة واضحة بالعالم الإسلامي ، ولجانبها الروحي دخل في تفكير المسلمين وآرائهم ، وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثيراً من الفرس ، ومن الزرادشتيين بوجه خاص ، فكان طبيعياً أن يجعل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم . ولم لا نذهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجري على لسان المسلمين من نقاش حول تخليق الروح على البدن بعد الموت ، وخلاف على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد ، وبين ما دار قبل لدى المائويين والمزدكيين من جدل في هذا الموضوع ؟

أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس ، إذ أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح . وقد بدءوا غزو الهند في آخريات القرن الأول الهجري ، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني ، والثقافة الهندية في نظرم متزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة ، فكانوا يعتدّون برياضيات الهند ، وصناعاتهم العجيبة ، وحكمتهم المقلّصة (١) ، وللنفس في حكمة الهند مقام معلوم ، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها ، ومصيرها وآلها ، وطهرها وتجدها ، أو تناسخها وتقمصها . والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية ، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية ، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والحنة والنار ، وقدّمها قال البيروني بحق : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والإسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحلها لم يك منها ، ولم يعد من جملتها (٢) » .

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التي قال بها فيثاغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندي ، وهي وإن كانت قد عرفت في العالم الإسلامي لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية ، وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأساً أو عن طريق الفرس ، وكان لها صدى في مدارسهم وبين بعض مفكرهم : فأخذ بها الشيعة أتباع عبد الله بن سبأ ، والحنابلة أصحاب عبد الله بن حنبل الذي انفصل عن النظام ، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة ، وتقمص لها أبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب . وفي رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقتها ، ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملاً أو بقلاً أو حماراً أو كلباً ، وبمثل هذا يقول حوام النروز (٣) .

(١) الجاحظ ، رسائل ، ص ٧٣ ؛ المسيحي ، مروج الذهب ، ج ١ ، ص ٣٥ ؛ بلخا ، الفطلي ، ص ٢٧ .

(٢) البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، ص ٢٤ ، والبيروني هنا شأنه ، فقد سافر إلى الهند في القرن الرابع الهجري ، وجالس بين أهل زبّا ، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصلية ، فهو إنما يحكم من خبرة وينقل من روية .

(٣) أحمد أمين ، فنى الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٦ ؛ ٢٤٢ .

ولقد تناول اليونانيون أيضاً النفس بالدروس والبحث ، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة ، فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحانيون الذين ألَّهوها وأبعدوها عن عالم المادة ، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً حاراً كما قال الرواقيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه . وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية ، وفرقوا بين الإحساس والتعقل ، ووضَّحوا في ذلك كتباً عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامي .

ومن أهم هذه الكتب « قيدون » و « طيباوس » لأفلاطون ، و « كتاب النفس » و « الطبيعيات الصغرى » لأرسطو ، و « الحسن والمحسوس » لثاوفرسطس ، و « كتاب النفس » للإسكندر الأفروديسي ، وبعض الشروح والتعليقات على كتب أرسطو ، وخاصة « كتاب النفس » ، لثامسطيوس وسمبليقيوس من رجال مدرسة الإسكندرية ، و « الكتب الطبية في مقدمتها ما ألفه أبقرات وجالينوس . وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطيني ، وهما « أتولوجيا أرسطوطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، و « كتاب التحير المخص » ، ولهما شأنهما في دراسات المسلمين النفسية . وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة ، وأفادوا منها كثيراً في بحوثهم السيكولوجية ، وتأثروا بها تأثراً واضحاً .

(٣) المتكلمون والمفسرون :

لم تكن هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامي ، مضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة ، حتى أخذ المسلمون يتوسعون في بحث موضوع النفس . وحلّ الرغز من أن في تعاليم القرآن مالا يشجع على هذا البحث ، وأن بعض الفقهاء وحلّ رأسهم مالك والشافعي حرّموه ، فإنا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والصوفية^(١) . ففرقة تتكلم عن هيوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضل العقل عليها ، ورابعة تعتنق

التناسخ مبنية كقيمتها وغايتها ^(١) . فالإسهابية والقرامطة مثلاً أطالوا الحديث عن هبوط النفس ، متأثرين في الغالب بما ورد في « أثولوجيا أرسطوطاليس » : وقد سبق لنا أن بينا أنه اعتنق فكرة التناسخ في الإسلام عدة فرق ، من سبئية وجاطلية ونصيرية ^(٢) .

غير أن المتكلمين والمتصوفة يعتبرون أول من عرض لموضوع النفس في شيء من البسط والتفصيل ، وكان لهم فيه آراء لا تخلو من غرابة وتناقض . فحاولوا أن يفسروا حقيقة النفوس ويبينوا أنواعها ، وأن يثبتوا حدوثها وخلقها قبل أن تحمل بالبدن ، ويرهنوا على خلودها وبقالها بعد مفارقة الجسم ؛ وربما كان البحث في طبيعتها وخلودها من أوضح الأشياء لديهم ، ومن الغريب أن متكلمي الإسلام اختلفوا في طبيعة النفس اختلافاً شديداً بل لك الذي أشرنا إليه من قبل عند فلاسفة اليونان ، فتزج بعضهم إلى المادية المبرطة . وآخرون إلى الروحية الخالصة ، وتوسط فريق ثالث بين المادية والروحية .

ومن الماديين من أنكر النفس جملة ، أو قال إنها جسم أو عرض للجسم . وكان طبيعياً أن يكون أنصار مذهب الجوهر الفرد من هذا الفريق ، لأنهم لا يرون في الوجود إلا الجوهر وأعراضه ؛ والخلق المستمر البهي هو جزء متمم لهذه النظرية يقضى بأن يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم ، فافقه يخاف الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون انقطاع . وإذا بدأنا بأبي الهذيل العلاف — الواضع الأول لنظرية الجوهر الفرد في الإسلام — وجدناه يقرر أن النفس عرض الجسم وأن العرض لا يبقى زمانين ؛ ولذا روح الإنسان في تغير مستمر ^(٣) . وأبو الحسن الأشعري ، الذي أعاد إلى هذه النظرية شيئاً من القوة بعد أن ضعفت ، ينحو منحى مادياً ، ويشك في روحية النفس ^(٤) . وتلميذه أبو بكر البلاغاني ، الذي يعد التصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة : يذهب كذلك إلى

Madkour, *La place*, p. 161-162.

(١)

(٢) ص ١٢٣ .

(٣) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٢٧ ، ابن قيم الجوزية ، الروح ص ١٧٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .

الفلسفة الإسلامية — أول

أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة ، وعلى هذا لابقاء لها بعد
غناء البدن^(١) .

وأما الروحانيون فقالوا إن النفس ليست جسماً ولا عرضاً بلحسماً ، فلا طول
لها ولا عرض ، ولا مكان لها في الحقيقة ، ولا تماس شيئاً ولا تماس شيء ،
ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم . وكل ما يجوز عليها العلم
والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية ، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس ،
وكانهم شاموا بذلك أن يباعدوا بينهما وبين الجسمية بماعدة تامة ، ومن
أنصار هذا الرأي بين المعتزلة معسر الذي كان يقول إن النفس حليم خالص وإدارة
خالصة ، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تم بواسطة ذلك الروح المشتق في البدن^(٢) .
وإمام الحرمين يعد بحق المقاتل الأول — بين الأشاعرة — بروحية النفس وخلودها ،
ففي رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بقاء البدن ، وبعد الموت
تصعد أرواح الطائنين إلى الجنة والعاصين إلى النار ، وبهذا وضع دعائم نظرية
الروح التي اعتنقها الغزالي وقدرها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم^(٣) .

وأما من توسعوا بين المادة والروحية ، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف
بين الطبايع الأربع ، أو شكل البدن وتخطيطه ، أو جسم لطيف داخل في البدن
وسائر فيه^(٤) . من هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والجسمانية ، ورأيهم ككثير من
الآراء الوسطى عرضة للهجوم من الطرفين المتقابين .

وأما المتصوفة فصرحون كل الصراحة في قبول بروحية النفس ويقاؤها ،
ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحي مستمد من الله ، وصورة من صوره في خلقه ،
وفوره في عباده ، هي الإنسان على الحقيقة ، لأنها تميزه من سائر الكائنات .
ومادامت من أصل علوي ، فإنها تنزع دائماً إلى العودة إلى الأصل الذي صدرت

(١) المصدر نفسه .

(٢) الرأزي ، محصل أفكار المتقين والمتطهرين ، ص ١٦٤ .

(٣) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ، وانظر أيضاً :

Madhour, *Le plan*, p. 162-163.

(٤) الأخرى ، مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٥ ، الرأزي ، محصل ، ص ١٦٤ .

عنه ، حيث الصفاء والطهر ، ولا يعوقها عن ذلك إلا أدراان الجسم وشوائبه ^(١) . وفي الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية إن لم يسلم بروحيتها وبقائها ^(٢) . وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف عن بعض الظواهر النفسية ، كالمشقة والحب واللذة والألم . وحديثهم عن « الأحوال » و « المقامات » يشتمل على آراء تتصل اتصالاً وثيقاً بعلم النفس الوجداني ، أو تكون ما سموه « علم القلوب » ، ومنها ما سبقوا به البحث المعاصر ، ويكفي أنهم استخدموا « التأمل الباطني » قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون .

غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة والملاحظات المنفرقة منها إلى البحث المنظم ، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية ، ولا تكون دراسة تامة عن النفس وخواصها ، ولكنها مهدت دين نزاع للدراسات الفلسفية التالية ، وخلقت جواً كان له أثره في الفلسفة . وهي ، وإن كانت ترجع في قسط منها إلى أصول أجنبية ظاهرة ، قد اصطلغت بصيغة إسلامية ، وتلاقت مع كثير من المسائل التي أثارها التصوف الديني .

(د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا :

لم تكن الأفكار الأجنبية تنتشر في العالم الإسلامي ، حتى أخذ الأطباء والفلاسفة يساهمون بدورهم في موضوع النفس ، فيلاحظون ويميزون أو يكتبون ويؤلفون وقد أضافت بحوثهم ثروة أخرى إلى ما جاء في الحرية على لسان المتكلمين والمتصوفة ، ومادة من تلك المواد التي صدر عنها ابن سينا وتأثر بها . ودون أن نقف طويلاً عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، نود أن نملي فكرة جملة عن أشهرهم وأهم أفكارهم .

في عصر الترجمة الأول نرى قسطاً بن لوقا يضع « رسالة في الفرق بين النفس والروح » ، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس وجالينوس ^(٣) . وفي القرن الثالث الهجري نجد الرازي - طبيب المسلمين غير

De Boer, *Esays of Ethics*, T. II, p. 746.

(١)

Massigson, *Revue*, p. 131-132.

(٢)

(٣) لغير هذه الرسالة الأب: لويس مطون في « مجلة المشرق » سنة ١٩١١ ، ونشرت أيضاً في

« مجمة مقالات فلسفية » ، ص ١٢١ وما بعدها ، بيروت ، ١٩١١ .

منافع - يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عملياً ، ويرى إلى أن يطبقها على الطب ويستعملها في علاج بعض الأمراض ؛ وفي كتابه « الطب الروحاني » ما يوضح ذلك^(١) . وفي الرابع تحظى القاهرة بطبيعي ورياضي من أعظم رياضتي القرون الوسطى ، هو ابن الهيثم معاصر ابن سينا ، وله مؤلفات في الضوء وعلم المناظر ، وملاحظات يعتد بها في الإدراك الحسي عامة والإدراك البصري خاصة ، فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات ما للحكم والمقارنة ، وعمل الذهن باختصار ، من شأن في الإدراك الحسي^(٢) ، وله في الضوء والرؤية آراء تقرب مما جاء به فيبير (weber) حديثاً . هذه هي شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة .

أما شعبة النظر المجرد ، أو شعبة الفلسفة ، فيجب أن لذكر على رأسها الكندي الذي وضع في النفس عدة رسائل أشرنا إليها من قبل^(٣) ، وحاكمي أرسطو في قسمته للنفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية . وفي بموضوع الأحلام والرؤى ، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحاً علمياً^(٤) . وكتب في نظرية العقل بحثاً يعتبر نقطة بدء هذه المشكلة في العالم الإسلامي ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طول القرون الوسطى^(٥) .

وبعد قليل وضع إخوان الصفا « رسائلهم » التي هي أشبه ما يكون بدائرة معارف فلسفية ، فقد استوعبت أبواب الفاسفة المختلفة . وعرضت للنفس الإنسانية في أكثر من رسالة ، وهي في رأيهم فيض من النفس الكائية ، أو نفس العالم ، إلا أنها غارقة في بحر الميولي ، ولا يمكن أن تصدر عقلاً بالفعل إلا بالتدريج . ولها قوى ظاهرة وباطنة ، وأسماءها القوة المفكرة التي تميز بين الإنسان والحيوان . وتعرف اسطق من الباطلي ، وتوصل إلى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة^(٦) .

(١) نثر بول كراوس في مجموعة « رسائل للفلسفة » ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

(٢) مصطفى نظيف ، الحسن بن الهيثم ، ج ١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣) ص ٢٩ .

(٤) ص ٩٤ .

(٥)

Madkour, *La place*, p. 133-136.

(٦) رسائل إخوان الصفا ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ج ٣ ، ص ٨ وما بعدها .

وفي القرن الرابع نحمد الفارابي الذي حدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام وبين موضوعه ، فعرف النفس بأنها كمال الجسم ، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق ، وهذه القوة ، وإن كانت تتغلب من عالم الحس والتخيل ، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعّال^(١) . وقد عنى الفارابي كل العناية بتوضيح الوسائل التي تربط العقل الإنساني بالعقل الفعّال ، سواء أكانت مكتسبة أم فطرية ، وكان من نتائج ذلك نظريتنا السعادة والنبوة اللتان فصلنا القول فيهما آنفاً^(٢) .

ثم يبعث أخيراً ابن مسكويه الذي كان معاصراً لابن سينا ، وهو أقرب إلى الأخلاقيين منه إلى الفلاسفة . والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس ، لهذا رأى لزوماً عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تلتخص علم النفس في عصره^(٣) . فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكرى النصف الأخير من القرن الرابع ، وهي أن النفس جوهر بسيط غير محسوس ، وأنها تشرك وجودها وتعلم أنها تعلم . وفي إدراكها تقبل صور المحسوسات والمفكرات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أولية . وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها في مختلف الأفعال ، وتنتج عنها نحو الخير عادة^(٤) .

• • •

نعتقد أن هذا الغرض — على ما فيه من سرعة وإجمال — يكفي لبيان مدى العناية بموضوع النفس في القرون الأربعة الأولى للهجرة . فلم تنصّر فرقة ولا مدرسة في معالجته ، ولم يترك المسلمون مصدرراً يتصل به إلا بحثوا عنه ، ولا فكرة لحرم حوله إلا نشرها ، ورددوها فيما بينهم مؤيدين أو معارضين . فتوافر لهم بذلك مادة غزيرة ، اجتمعت في بيئة واحدة وإن تعددت أصيغها ومتابعتها ، ولوجد فيها الباحثون غذاء صالحاً لسد حاجتهم واستكمال دراستهم . وفي القرن الرابع برزوا خاصي ثبلو نماز هذه الجهود ، فقرأنا أمام دراسات

Madhouri, *La place*, p. 122-128.

(١)

(٢) انظر الفصلين الثاني والثالث .

(٣) انظر كتاب « الفوز الأكبر » ، و « الفوز الأصغر » ، وخاصة « تهذيب الأخلاق » .

(٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٢-٦ .

نفسية واضحة ، ومدارس معروفة تساهمت فيها بتصويب ، ومناقشات صبغت بالصيغة العلمية . ولا شك في أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوى ، الذى تروج في أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود ، وجاء خاية لما تقدمه من بحوث .

٢ - علم النفس السينوى^(١)

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه في بحثه ودرامته ، فيؤلى فيه بين الطب والفلسفة ، ويوفق بين أفلاطون وأرسطو ، ويجمع بين فلسفة الغرب وحكمة الشرق . ويعرض له في مناسبات شتى ، فيضع فيه بحوثاً مستقلة ، أو يكمل به دراساته الأخرى . ويعالجه في وضوح وإسهاب بحيث يحلو غاء فيه ، ويسر أمره ، ومن هنا كان أثره عظيماً فيمن جاء بعده من باحثين : شرقيين أو غربيين ، مسلمين أو يهود ومسيحيين .

(١) شخف ابن سينا به :

عنى ابن سينا بعلم النفس عناية لا تكاد نجد لها مثيلاً لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط ، فإلم بمسائله المختلفة إلاماً واسعاً ، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعمقاً كبيراً ، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ما حيرت .
حقاً إن أفلاطون تحدث عن النفس في عدة محاورات ، ووقف على خلودها معارة مستقلة . و « كتاب النفس » لأرسطو ، ومؤلفاته المهمة « الطبيعيات البصرى » ، تصعد به إلى مرتبة أسى عالم نفسى عرف في التاريخ القديم . ولم يشغل أفلوطين أمر النفس في « تاسوعات » ، يشغل خاصة بهبوطها من العالم العلوى واتصالها بالعالم السفلى ، ورغبتها البداعة في أن تعود إلى مقرها الأصيل .

(١) أخرج الأستاذ فضل ريسان عام ١٩٥٩ « كتاب النفس » لابن سينا ، وهو جزء من طبعات « الشفاء » ، وكان مفروضاً أن ينشر في القاهرة مع بقية أجزاء « الشفاء » ، ولكنه أقر أن يخرجه في لندن تحت عنوان :

Asclepius De Anima, Oxford University Press.

وعلى في تحقيقه على أصول عربية ولا تنية وأضاف إليه تعليقات كثيرة .

وفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة في حقيقة النفس ووظائفها ، وهي ، شبيهة كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون ، وعلى الخصوص أرسطو وتوماس الأكويني .

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً أنهم شغلوا بموضوع النفس مثلما شغل به ابن سينا ، فإنه يؤلف فيه شاباً ، ثم يعود إليه غير مرة ، ويعرض له في كل كتبه الرئيسية التي وصلت إلينا ، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة . فيبين في « كتاب القانون » المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء ، ويشير إلى الصلة بينها وبين الجسم ^(١) . ويعقد في « الشفاء » فصلاً مستفيضاً يوضح فيه آراءه النفسية ، ويعد من أجزء ما كتب في هذا الباب ^(٢) . ويلخص في « النجاة » هذا الفصل ، ويصوره في قالب مدرسي محكم ^(٣) . وفي « الإشارات » يتغلم في نحو عشرين صفحة عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها ، وهذا العقد مملوء بالدرر النفسية والجواهر الثمينة ^(٤) . وله تعليق على « كتاب النفس » لأرسطو ، ولا يزال مخلوطاً حتى اليوم ^(٥) . ولم يبق بهذا ، بل كتب « رسالة في القوى النفسانية » أهلها للأمرير نوح بن منصور الساماني ، وأخرى في « معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ، وشرح مبوطها إلى الجسم وحينها إلى مصدرها الأكل في قصيدة مشهورة ^(٦) .

وهذه عناية ولا شك بالغة ، تضع ابن سينا في مقدمة من شغلوا بموضوع النفس في التاريخ القديم والمتوسط . وكان لها أثرها في آرائه السيكولوجية ، فهلكت في ضوء الدرس والمراجعة ، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من

(١) ابن سينا ، القانون (طبعة ريبا) ١ ، ج ١ ، ص ٣٣ - ٣٩ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء (طبعة طهران) ، ج ١ ، ص ٢٧٧ - ٣٦٨ .

(٣) ابن سينا ، النجاة (طبعة القاهرة) ، ص ٢٥٩ - ٣١٩ .

(٤) ابن سينا ، الإشارات (طبعة ليدن) ، ص ١١٩ - ١٣٨ .

(٥) فهرست دار الكتب العربية ، فلسفة ، رقم ٢١٤ .

(٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة « في القوى الإنسانية وإدراكاتها » موجودة في المصنوعة المسماة : « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، وقد أثبتنا وبهذا الدليل القاطع - أن هذه الرسالة من وضع الفارابي . انظر :

مختلف النظريات السابقة ، وتداركت بعض ما لوحظ فيها سابقاً من نقص ، واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقتها أن تنفذ إلى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً .

(ب) منزله بين النظريات السابقة واللاحقة :

لا تخرج بحوث ابن سينا السيكولوجية عن مذهبه الفلسفي في جملته ، فهي مجهود متصل في الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار . وفي معنا أن نرد - في أى مذهب توفيقى - عناصره إلى أصولها وأن نبين فيه مدى الأخذ والتأثر بالغير ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع خاص ومميزات مستقلة . ذلك لأن لكل موقف مناهة فيها يختار من آراء ، وطريقته في التوفيق بينها ، ولذا إلى أنه كثيراً ما يضيف إليها من صنته وينميتها من ابتكاره .

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكولوجى ممتد ، خلفه أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأفلوطين ، فأفاد منه كثيراً ، ودول عليه التحويل كله . وكان لعلم النفس الأرسطى وجه خاص تأثير عظيم عليه ، ودخل كبير في تكوين آرائه . بيد أن نظرياته السيكولوجية تختلف في تفاصيلها عن تلك التي قال بها أرسطو ، إن في جانبها الطبيعى أو الميتافيزيقى . فعلم النفس الطبيعى عنده مشوب بنزعة تجريبية وتتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يحفظ لدى أستاذه اللوقيون ، وفي علم النفس الميتافيزيقى عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين .

على أنه لا يصح أن نغلو في نزعة التجريبية ومدى تطبيقه الطب على السيكولوجيا ، فقد كنا نتوقع - وهو الطبيب والفيلسوف - أن يستخدم طبعه ، استخدماً واسعاً في دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها ، فينبى معلوماتنا ، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات في سبيل البحث العلمى البلىق . ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات سيولوجية شتى ، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل في مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل في دائرة اختصاصه ، بدليل أنه يشير في « القانون » إلى بعض نقط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة ، ثم يصرح على الفور بأن

الكلمة الأخيرين ، وأن استيفاء هذه النقطة إنما يتم في كتبهم ^(١) ! فهو سيكولوجي غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية لهذا لم يكن غريباً أن يفتنَّ افتتاناً بالغاً في البرهنة على وجود النفس وخلودها ، في حين أنه لم يتوسع كثيراً في دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية .

هذا إلى أنه لم يكن يسيراً عليه - ووسائله ما نعلم - أن يلاحظ ويحجب تجربة دقيقة في دائرة المخ والظواهر النفسية . ففي البيئة الطبية التي يحظر فيها التشريح وتحريم من الأدوات الحديثة ، لم يكن في الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبي دراسة تجريبية كاملة . والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية الدقيقة المتصلة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث ، بل القرنين الأخيرين بوجه خاص . وبهما تكن المأخذ التي يمكن أن توجه إلى علم النفس السنيوي ، فإنه صادف نجاحاً ملحوظاً . فكان عماد الدراسات السيكلوجية في العالم العربي منذ القرن العاشر الميلادي إلى آخريات القرن التاسع عشر . وتخلف آثاراً واضحة في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وتبدو أشد ما تكون لدى جنسنا لينوس وجييوم الكرنى وأبير الأكبر والقديس توما الأكويني وروجر بيكون ودنيس اسكوت . واتصل بنسب إلى بعض ما قاله به ديكارت في حقيقة النفس ووجودها .

(٢) اهتمام الباحثين به :

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يدرسوا بعد دراسة كافية ، ولم يتألموا في سلسلة الفكر الإنساني المتزلة اللاحقة بهم ^(٢) . ولكن ابن سينا يعتبر نسبياً أكثرهم حقاً من البحث والدراسة ، وأعرفهم اليوم فلسفة إن في الشرق أوفى الغرب . وآراؤه السيكلوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت همهم ، وعلجوها على صور شتى ، فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها ، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها ، ومنهم من شاء أن يبين مقلد تأثيرها في المدارس المسيحية .

وفي مقدمة من اشتركوا في نشر مؤلفات ابن سينا السيكلوجية يجب أن نضع صمويل لالداور الذي نشر سنة ١٨٧٥ «رسالة القوى النفسانية» المهداة إلى

لروح بن منصور الساماني ، وقد ولى في عمله هذا كل التوفيق ، وأحاطه بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمي الصحيح^(١) . فاعتمد على أصول عربية وعبرية ولاينية ليقتف على النص الأصلي ويختار التعبير المقبول ، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا . وفي ضوء مجهوده العظيم استطاع إقناعك أن بعيد ، بعده بنحو ٣٠ سنة ، نشر هذه الرسالة مرة أخرى ، مع ترجمة إنجليزية دقيقة^(٢) . ومنذ عشر سنوات أو يزيد نشر الدكتور ثابت الفندي رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكولوجية ، وعنوانها « في معرفة النفس الناطقة وأحوالها »^(٣) . ونشر الدكتور فؤاد الأهواني أخيراً رسالة كبيرة في « أحوال النفس » ، وضم إليها ثلاث رسائل أخرى هي : (١) « بحث عن القوى النفسانية » ، وهي التي سبق للاندلور وفنديك نشرها ، (٢) « رسالة في معرفة النفس الناطقة » ، وهي أيضاً ما سبق الدكتور الفندي نشره ، (٣) « رسالة في الكلام عن النفس الناطقة » ، وقد نشرت أيضاً في مجلة « الكاتب » ، أبريل ١٩٥٢^(٤) . أما تلخيص علم النفس السيني وتحليله ، فلما نجده عرضاً لدى من كتبوا في فلسفة ابن سينا . وربما كان البارون كاراى هو من أول من عنى بذلك ، فعقد له فصلاً في كتابه : Avicenne^(٥) . ثم توسع في هذا قليلاً الدكتور يميل ضليلا في رسالته التي تقدم بها إلى السريون للحصول على الدكتوراه^(٦) . ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشيء من الصلة ، ويفضل في تقديرنا هذه البحوث جميعها ، ونعني به تلك الرسالة التي وضعها الأستاذ محمد عثمان نجاشي خصيصاً للدرس جانب من جوانب علم النفس السيني ، ولم تنشر بعد ، وموضوعة : « الإدراك الحسي عند ابن سينا » . وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٤٢ للحصول على درجة الماجستير ، ويقيناً أن في نشرها كثيراً من الفائدة^(٧) .

(١) J. Lacaze, Die Psychologie des Ibn Sina, Z.D.M., G., 1896.

(٢) فتناك ، بحث عن القوى النفسانية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) ثابت الفندي ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، أحوال النفس ، القاهرة ، ١٩٥٢ .

(٥) Cl. de Vaux, Avicenne, p. 207-228.

(٦) Saliba, Etude Sur La métaphysique d'Avicenne, Paris, 1926, p. 188 et suiv.

(٧) نشرت فعلاً عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « الإدراك الحسي عند ابن سينا » القاهرة ١٩٤٨ .

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكولوجية في المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخي الفلسفة من قديم . ففي النصف الثاني من القرن الماضي درسها نيبيرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألبير الأكبر^(١) . وفي أول هذا القرن كتب فتر في إحدى صحف ميونخ العلمية مقالا طويلا ، وقفه على الجزء السادس من طبيعات «الشفاء» المترجم إلى اللاتينية ، ولستا في حاجة أن تشير إلى أن هذا الجزء هو الذي يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها^(٢) .. وأخيراً وفي الأستاذ جلسن عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقه من البحث ، وبين أثر ابن سينا في الدراسات السيكولوجية المسيحية بما لا يدع مجالاً للشك^(٣) .

... ولعل فيما تقدم ما يكفي لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظي أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين وأهاليهم ، فبليت فيه جهود عرّلت القراء بمصادره ، وكشفت من غامضه ، وبذلكت بعض صحابه ، ووجهت عمل الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديدة بالبحث والدراسة ، وإليها يرجع الفضل في تيسير كثير مما نعرض له في هذا الفصل .

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص ، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو ملخص غير كامل لآراء ابن سينا ، وبعضها الآخر يعنى بتاريخ هذه الآراء في العالم اللاتيني أكبر من عنايته بتاريخها لدى العرب ، وأغلبها ينسى الأساس اليوناني الذي قام عليه علم النفس السيني . وعلى هذا لا يزال هذا القسم من فلسفة ابن سينا في حاجة إلى بحث ودرس ، ومزيد شرح وتوضيح .

(٥) مسأله :

أخذ ابن سينا — كما أخذ فلاسفة الإسلام عامة — بملك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو ، وملخصه أن هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين : إحداهما نظرية ، والأخرى عملية . وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعية ، والرياضة ، والميتافيزيقى ؛ وتحت الشعبة العملية الأخلاق ، وتبليز المنزل ، والسياسة .

B. Hanberg, *Zur Erkenntnistheorie von Ibn Sina und Albertus*, München 1866. (١)

M. Winter, *Über Avicennas opus aggregatum de anima*, München, 1903. (٢)

Gilson, *Avicenna*, T. IV, 1929, p. 38-74. (٣)

ويعتينا هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أى قسم من هذه الأقسام ينتمى علم النفس . ولا يتردد ابن سينا - على غرار أرسطو أيضاً - في أن يضعه تحت الشعبة النظرية ، ويدخله في العلوم الطبيعية ، ولم يفته في مؤلفاته الكبرى والصغرى أن يلاحظ ، جده الصلة ويحترمها . فعلم النفس عنده في أساسه دراسة واقعية تجريبية .

ومع ذلك يضيف إليه أموراً أخرى لا تمت إلى التجربة بشيء ، وتكاد ، تنقسم بحجته السيكلوجية إلى قسمين متميزين ، أحدهما نستطيع أن نسميه دون تردد علم النفس الطبيعي . ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية ، ويُعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة . ويتوسع ابن سينا التوسع كله في دراسة هذه القوى ، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة جل ما كتب ، ويستوجب فيها ما سبق إليه من أفكار ، يحاول تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض ، وله في الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقربه من علماء النفس الحديثين . ولا شك في أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح .

غير أن ابن سينا يضم إليه مسائل أخرى ، هي ما يصح أن يسمى علم النفس الميتافيزيقي . وفيه يعرض لوجود النفس ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ويدخل هنا أيضاً نظرية العقل ، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلة وثيقة . وفي هذا القسم يبدو ابن سينا ، على سجيته ، ويشعرنا بأنه يعالج أموراً تصادف هوى في نفسه ، فيفتن فيها ما شاء ، وينتهى إلى آراء وأفكار لها حقها وطلاتها ، وبقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكرى اليونان .

وستنف مجتناً على هذا القسم الأخير ، مبينين أولاً صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التي نشأت فيها والأفكار الإسلامية المحيطة بها ، ومحاولين ثانياً أن نكشف عن متابعها - إن وجدت - لدى فلاسفة اليونان وأطبائهم ، ومظهرين أخيراً ما كان لها من أثر في الشرق والغرب .

على أنا سندع جانباً مشكلة العقل ، وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية في بناء الفلسفة الإسلامية ، وعلى الرغم مما كان لها من شأن في تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام . ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضاً وفي أثناء بحث آخر ، وما أجدها أن تبحث في استقلال ، وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلاً

طويلا في كتابنا عن الفارابي^(١). وعلى هذا ستقصر كلامنا على وجود النفس ، وماهيتها ، وصلتها بالجسم ، ثم خلودها .

٣ - وجود النفس

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أحسرهما نتصور . وفي مقدمتها النفس البشرية ، أو نفسك التي بين جنبيك ، إن صح هذا التعبير علمياً . إلا أن التفكير الفلسفي يسعى وراء البعيد ، ويرى إلى توضيح الغامض ، ومحاولة إثبات ما يحز إثباته ، لهذا لم يكن غريباً أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس ، خصوصاً لأن عليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم . فقصوا زمناً يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها . وكانوا ولا يزالون يلهجون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية .

وفوق هذا يتوقف البحث الديني . أيضاً على وجود النفوس الإنسانية ، فهي موطن الإيمان والعقيدة ، ومناط التكليف والمسئولية ، لذلك خاطبها الأدباء والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان ، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دين أن تتجه إلى الأجسام . وبلد رجال الدين جهوداً في بيان أصلها وسبقها على الجسد ، وتوضيح مكانها وإثبات خلودها ، وهم في ذلك بين مكتف بما جاء به النقل ، أو يحاول أن يضيف إليه سنداً مما يملئه العقل . .

ولكن نحيل إلينا أنه لم يكن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عنابة ابن سينا ، فيعتبره هدفاً من أهدافه ، ومقصداً أول يجب البدء به . ويسوق لذلك الدليل ثلث الدليل ، ويعرض له في مناسبات شتى وكتب مختلفة . ولقد أينا محاولات لإثبات وجود النفس في التاريخ قديمه ومتوسطه ، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها ، وليس شيء أصدق في الحكم عليها من متابعتها في عرضها وبيان تفاصيلها .

(١) البرهان الطبيعي السيكولوجي :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس ، وأهمها الحركة والإدراك . فأما الحركة فبهران : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسماً ما فتتحركه ، وغير قسرية وهي التي تعيننا هنا . وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذي يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعو إلى السكون ، أو كالطائر الذي يحلق في الجو بدل أن يسقط إلى مقروء فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس^(١) . وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ، وإذن لابد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة^(٢) .

هذا هو البرهان الطبيعي السيكولوجي الذي يعتمد عليه ابن سينا في إثبات وجود النفس ، وهو - كما لاحظ لانداور - مستمد في أغلب أجزائه من كتابي « النفس » و « الطبيعة » لأرسطو^(٣) . ففي الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليوناني بأن الكائن الحي يتميز من غير الحي بميزتين رئيسيتين : هما الحركة والإحساس^(٤) ، وفي الثاني يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئاً سوى أن ردها وهي عليها برهنته السابقة^(٥) .

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه ، فهي أولاً برهنة باللائم لا تثبت النتيجة مباشرة ، ولا تنتهي إلى الإقناع المنشود . وغلب ثانياً جانبها الطبيعي ، وهو خاطئ ولا يتفق مع مبادئ العلم الحديث . ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة ، لكان لهذه البرهنة قيمتها . فأما وهي مختلفة التكوين ، فلا مانع من أن الجسم الذي يضاد الطبيعة العامة بمحركه متمش

(١) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sina* p. 376-377.(٤) Aristotle, *De Anima*, I, 2, 403b. 125.(٥) Aristotle, *Physique*, V., 177b., 481a, 30.

مع طبيعته الخاصة ، ويشتمل على عناصر تسمح له بالحركة . وكمن من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ، ولا يخطر ببال أحد أنها تحتوي على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها .

• . وطبق هذا انقضى الزمن الذى كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير فى آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا . وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً آلياً أو « ديناميكياً » ، يهزل عن القوى النفسية . وتركوا للتفسير توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء - حتى الممنون فى الروحية منهم - لا يلجئون اليوم مطلقاً إلى أن للنفس عملاً فوق الظواهر العقلية ، ويتقبلون التفسير الآلى للحياة والحركة .

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هذه ، فلم يطلب فيها إلا مرة واحدة ، وفى مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه فى صباه^(١) . أما فى « الشفاء » و « الإشارات » وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة ، فإنه يمر بها مسرعاً ، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمداً على آثارها العقلية ، وهذه هى البراهين التى تؤخذ بالاثبات والعقريّة .

(ب) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية :

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره ، فإنما يعنى بملك النفس لا الجسم ، فحين تقول أنا خرجت ، أو أنا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجلتك ولا إغماض عينيك بل ترمى إلى حقيقة كل شخصيتك . وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية : « إن الإنسان إذا كان منهكاً فى أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه . والمعروف بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فلات الإنسان مغايرة للبدن^(٢) » . ولما نلحظ فى ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية ، أو فكرة « الأنا »

Landauer, Die Psychologie, p. 396-398.

(١) .

وانظر أيضاً لندايك ، رسالة فى النفس النفسانية لابن سينا ، ص ٩ - ١٢ .

(٢) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

(l'idée du moi) التي هي مثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو «الأنا» في رأي ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره ، وإنما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ أيضاً أن في الأحوال النفسية تناسقاً وانسجاماً يؤخذ بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها . فعل الرزم من تنوعها وتباينها ، بل تنافرها أحياناً : تدور حول مركز ثابت ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنها مرتبطة برباط وثيق يضم أطرافها المتباعدة .

فنسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفي ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفى بين المختلف وتوحد المختلف ، ولولم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطمى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من الحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبحث على النظام والترتيب ^(١) .

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذي كثيراً ما رده اليوم أنصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتلخص في أن وحدة الظواهر النفسية (l'unité des faits psychiques) تستلزم أصلاً تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عليه ^(٢) ، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاء عليها. ففى وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلاً لها ، ويقتضى وجود النفس لأفعالها .

(٢) برهان الاستمرار :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح في برهان آخر ، يصبح أن نسجه برهان الاستمرار . وملخصه أن حاضراً يحمل في طياته ما ضمنا ويعد مستقبلنا . وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس ، دون أن يحدث الزم أى فراغ أو انقطاع في سلسلتها ، بل ترتبط بحياتنا منذ أحوام مضى ، ولئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة ، إنما تتحرك في اتصال وتتغير في ارتباط ، وليس

(١) المفرد لله ، ص ٩٠ - ١٠٠ ؛ الشفاء ، ج ١ ص ٣٦٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٠ - ٣٣٣ ؛
الإشارات ، ص ١٢١ .

Ribot, art. âme dans *La Grande Encyclopédie*.

(٢)

هذا التتابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض متعين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مسحور لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حيس عن الإنسان الغداء مدة قليلة نزل . وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذا لك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » (١) .

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التي أثبتتها حديثاً ولين جيمس . وبرجسون ، وعداها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود « الأنا » أو الشخصية . وفي رأيهما أن تيار الفكر لا يكون فيه ولا انقسام ولا انفصام ، فهو في حركة متصلة مطردة .

وما أشبه الحياة العقلية في نظر برجسون بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة وبتميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنجبت لنا منسجاً (٢) . ويقول جيمس : « من الصعب جداً أن نجد في شعورنا وحالنا نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، نبحث لا نستكشف فيها أي شعاع من أشعة الماضي القريب » (٣) .

فابن سينا يبرهانه هذا يكشف عن خاصية من أهم خصائص الحياة العقلية ، ويرجم عن قوة الملاحظة الدقيقة وبحث عميق ، ويسبق عصره بعلة أجيال ، ويدل بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد .

(د) الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء :

وأخيراً هاهو ذا أروع براهين ابن سينا خيالاً ، وأشدّها أخذاً ، وأعظمها

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

Bergson, *Evolution créatrice*, p. 3.

(٢)

Jacobs, *Principles of Psychology*, I, p. 206.

(٣)

ابتكاراً . وقد بناء على فرض انفرسه ، وصورة تصورها فأحكم تصويرها ، ونفى به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء . ولهذه كآيلى :

هب أن شخصاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم شغلنى وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك في الهواء أو بالأولى في الجلاء كيلا يحس بأى احكاك أو اصطدام أو مقاومة ، ووضعت أعضائه وضعا يحول دون تماسها أو تلاقيها ، فإنه لا يشك بالزعم من كل هذا في أنه موجود وإن كان . يمز عليه إثبات وجود أى جزء من أجزاء جسمه ، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذى تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والسق ، وإذا فرض أنه تحيل في هذه اللحظة يداً أو رجلاً ، فلا يظنها يده ولا رجله . وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الخواص ولا عن طريق الجسم بأسره ، ولا بد له من مصدر أكبر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو النفس ^(١) .

يقول ابن سينا : « يجب أن نفهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجيات ، وخلق يهوى في هواء أو جلاء هوائاً لا يهتدم فيه قوائم الهواء صمداً يهوج إلى أن يحس ، وخلق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تبتاس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من مخرج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا حقاً . ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ، والمقر به غير الذى لم يقزبه . فإذاً للذات التى أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت ^(٢) » .

وواضح أن هذه البرهنة - كبرهنة ديكارت - قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها ، وأن الإنسان قد يستطيع أن يجرد من كل شيء ، اللهم إلا من نفسه التى هى عماد شخصيته وأساس ذاته وبما فيه .

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ١١٩ - ١٢٠ ، الفصل ١٣ ، ص ٣٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٣٠ ، ص ٢٨١ .

وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكاً مباشراً ، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها . وما أصدق سقراط حين قال : « اعرف نفسك بنفسك » . ولئن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذى يشغله ، إن التفكير الذى هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها .

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وإبتكار ، قد سلكت بها سبل عدة واستخدمت وسائل متفرقة . فليجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال اللارج ، مستمداً منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا تخالف الجسم . ويركز تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسلمة من القداى ليستعين بها على تحقيق غايته ، أو يبتكر تعليقات دقيقة وطروفاً أخاذة وآراء قيمة تسموه على يثته ، وتلتقى مع ما انتهى إليه علماء النفس المعاصرين .

فلم يدخر وسعاً فى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتميزة عنه كل التميز ، وأن فى الكائن الحى شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره . وسواء أكان مولفها فى برهته دائماً أم لا ، فاللهم أنه اعتمد — كما اعتمد أنصار المذهب الروحى قديماً وحديثاً — على بعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها نفسياً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً هو النفس . وهذه الظواهر تسمان : جسمية وعقلية ، ومن الأولى يتطرق للخلل والوهن غالباً إلى برهته .

فى اللحظة التى يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة ، زاعماً أنها لا تهم إلا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتظمها ، فراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد . أما حين يعرض للشخصية والتفكير والظواهر النفسية . فى وحدتها واتصالها ، ويقرر أنها تمتدح أصلاً غير الجسم ومصلراً مخالفاً للبدن ، فإنه يسلل بأفكار مقريه منا بقدر ما تبعده عن معاصريه . وهذا الجزء هو الباقي المخالف من برهته ، والذى يجدر بنا أن ندعوه ونحفظ به .

ولسنا ندعى مطلقاً أنه أثبت وجود النفس بأدلة هى اليقين وحجج لا تقبل النقض ، فذلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكل وموضع الخلاف بين الماديين والروحيين ، ولكن لا نزاع فى أنه أهدى فى هذا الباب إلى أكبر البراهين إقناعاً وأعظمها وضوحاً .

وهناك أمر آخر يستلقت النظر ، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة
الاعتداد كله ، ويعنى بها عناية خاصة ، فما الذى حمله على ذلك ؟ أهو تقليد
فلسفى يتابعه ؟ أو ظروف خاصة قصت عليه به ؟

(٥) براعت هذه البرهنة ومصادرها :

لقد انقسم الباحثون لزاء طبيعة النفس من قديم إلى ماديين وروحين ، ولكن
نخطئ كل الخطأ إن سويناً بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث .
ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادية خالص ولا روحى خالص ، وكثيراً
ما التقي الأمران . فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ما له امتداد وما لا امتداد له ،
على نحو ما صنع ذيكارت ، ومن هنا بدأ الاختلاف بين المادة والروح عندهم وكأنه
اختلاف فى الرتبة لا فى الطبيعة ^(١) .

فالعدد الفيثاغورى — وهو أوضح مثل للتجريد — ليس روحاً خالصة ،
بل هو دعامته الموجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها ، مادية كانت أو
روحية . وذرة ديمقريطس التى هى مادة صريحة تعتبر عنصراً للجسم والنفس
معاً ، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن الذرات
الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة .

فروحين وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الخلف بينهم ، ولم يفرقوا
افتراقاً بيناً فيما يتعلق بطبيعة النفس . ووفق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها ،
وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدراً وأصلاً تعتمد
عليه بجانب الجسم .

وإن لا نلاحظ بينهم تلك المادية المفرطة التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر
والثامن عشر ، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء . ولم يقنع
أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية ، وإنما حللوا أيضاً أن يفسروا أحوال النفس
تفسيراً واقعياً تجريبياً ، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبى كفيلا أن يتوضيح كل
أعمال الفكر الحسية ، وصرحوا بأنه « لا تفكير بدون الفسفور » ، وأن « المخ

يضم الإحساسات بشكلها ، ويفرز عصاراة التفكير إفراناً عضوياً^(١) .
وما كان طب اليونان متقدماً تقدم الطب الحديث ، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هي معروفة اليوم ، ولذا وقفت بإيديهم عند تلك الحدود الضيقة التي أشرنا إليها . ولم ير الروحانيون منهم ضرورة ماحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الخلف ، فليس في محاورات أفلاطون — على تبديدها — مجهود يذكر لإثبات وجود النفس ، في حين أنه يقف على خطوبها مجاورة مستقلة ويعقد أرسطو في أكبر مؤلفاته السيكلوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها ، دين أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها^(٢) . وفي « التباسعات » فصل طويل عن هبوط النفس ، لم يرجح فيه أفلاطون على وجودها . وكان هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الموضوع بحيث لا يحتاج إلى إثبات .

فليس ثمة إذن تقليد فاسق يرى ابن سينا ضرورة مناهضة . ولئن كان قد ناقش أبعاداً وليس بدعقرطس في تفسيرهما للمادى للإحساس ، إن هذين لم ينكرا وجود النفس إنكاراً تاماً^(٣) . وما أجدرنا أن نبحت عن بواطن أخرى مباشرة دفعت لأن يجعل من وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يشغل ضها في كل مؤلفاته السيكلوجية .

وهو نفسه يشير إلى هذه البواطن ويوضحها . ويمكن أن تلخص في أمرين :
باعت منهجي ، وآخر موضوعي . فيقضى المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس . ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها . يقول : « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته (يعنى وجوده) ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن حجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها^(٤) » .

وهناك سبب آخر جوهري ، هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا

Gabriele, *Rapport du physique et du moral*, p. 130.

(١)

Aristote, *De l'âme*, II, 2-3.

(٢)

(٣) ابن سينا ، *الشفاء* ، ج ١ ص ٢٨٤ .

(٤) ابن سينا ، *رسالة في القوى النفسانية* ، ص ٨ .

أو من سبقوه. قليلا قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الجديين وتطرفوا وتطرفهم ، فوجدوا بين النفس والجسم ، أو أذكروا وجودها. رأساً ، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة . فلم ير بدءاً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم ، وقد أشار إليهم صراحة في إحدى رسائله^(١) .

وليس تعزيز علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين ، فقد أشرنا إليهم من قبل . وذكرنا أن بينهم من أذكر النفس جملة ، أو من قال إنها جسم أو عرض لجسم . وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة^(٢) . فأبو الهذيل العلاف يفرز أن النفس عرض الجسم ، وأبو الحسن الأشعري يشك في روحيتها ، وتعليه أبو بكر الباقلاني يرد ما كان يقول به أبو الهذيل^(٣) . وللمعتزلة والأشاعرة شأنهم في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ولآرائهم وزنها ، وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا لمذهب الجوهر الفرد مجده الذي تضاعف وقوته التي ضمنت ، وابن سينا خصم لهذا المذهب ، وله عليه اعتراضات قوية وزود مفخمة ، وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه . فكان طبيعياً أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس ، وإثبات أنها تغاير البدن . خصوصاً وعمله عليه بالفيض والأرواح ، فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية ، والنبات إنما يغذيها نفس خاصة به ، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية ، والإنسان إنما يدرك ويسمى إلى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . وبما يلحظ أن ابن سينا في إثباته لروحية النفس يلجئ على مذهب الجوهر الفرد وينقضه ، وكأنه يشير إلى الأشعري والباقلاني بنقضه هذا ، وهو على كل حال يهلم الأساس الذي قام عليه إنكار وجود النفس^(٤) .

وبما يؤيد هذا أنا نجد مفكراً آخر معاصراً لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسماء معتقبيها ، ونعني به ابن حزم الأندلسي الذي حمل أيضاً على نظرية الجوهر الذي لا يتجزأ حملة عنيفة . وسأول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا ، فيلاحظ أن البرهنة إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٢٠ .

(٢) ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٥ - ٢٩٠ .

تخلص من حواس الجسد وشوائبه ، وأضحى بحيث لا يرى من حوله ، وبدا يكون فكره أصنى وحكمه أسلم . وقد تلهب أعضاء الجسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تفتى ولا تتحول^(١) .

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى في الأشاعرة أنفسهم ، فرأينا أبا المعالي إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه ، ويعلم أن النفس جوهر روى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ، فوضع بذلك أساس المذهب الروحي الذي اعتنقه تلميذه الغزالي ، وأضحى دهامة من دهائم عقيدة أهل السنة^(٢) .

• • •

وإذا لم يكن ثمة تقليد فلسفي واضح في البرهنة على وجود النفس ، فمن العبث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته . حقاً إنه استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة ، ولكن برهنته تشمل حل عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة .

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها ، وهي أنه سبق لأرسطو - فيلسوف المسيحية في القرن الخامس الميلادي - أن سلك في البرهنة على وجود النفس سهيلاً تشبه من بعض الوجوه سهيل ابن سينا الأتقي للذكر . فلذهب إلى أن الجسم والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز ، في حين أن الأول يشغل حيزاً وله طول وعرض وعمق ، لا حيز للثانية مطلقاً وخاصتها الوحيدة هي التفكير . ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشراً ، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة في فهم ذاته . وما دامت النفس تفكر فهي موجودة ، لأن تفكيرها يساوي وجودها تمام المساواة ، وقد نستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجي في كل مظهره ، وأن ينكر الحقائق على اختلافها ، ويشك في كل شيء ، إلا نفسه التي هي مصدر شكه ومبني تفكيره ، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سهيلاً^(٣) .

(١) ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل (طبعة القاهرة ، ١٣٤٧) ، ج ١ ، ص ٤٧-٤٨ .

(٢) ١٢٦

St. Augustin, *De trinitate*, Lib. X, cap. X, art. 13-16; Gilson, *Introduction* (٣)

à l'Étude de St. Augustin, p. 56-59.

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأرسطية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر ، ولذا هذا يحق لنا أن نتساءل : هل تأثر ابن سينا بأرسطين ، أو العكس مجرد تولفح خواطر ؟ لم يثبت مطلقاً أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخذ عنه . ويرجح الأستاذ جاسن أنهما معاً صدرا عن أصل إسكندرى ، ولا سيما وهما شديداً التعلق بأفلوطين وتعاليمه^(١) . ولكننا لم نقف على شيء مما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود النفس على النحو السابق ، وقد تصفحنا بوجه خاص « كتاب الربوبية » و « كتاب العلل » فلم نجد فيهما شيئاً من ذلك .

ولسنا ندرى ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق في الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه ، خصوصاً وقد عودنا صوراً فرضية أخرى كثيرة ، كحديث « حى بن يقظان » ، و « رسالة الطير » التى تدل على خيال خصيب ومهارة فى التصوير . وعلى فرض أنه حالة على من قبله فى بعض عناصر برهانه ، فليس هناك شك فى أن الصورة الجذابة التى صوره بها من بنات فكرة وإنتاجه الشخصى . ونميل إلينا أنه كان مقتبلاً بفنه تمجيباً بتصويره ، ولا أدل على هذا من أنه أبرز مرتين فى « كتاب الشفاء » ، وعاد إليه مرة ثالثة فى « الإشارات »^(٢) . وهذا التصوير هو الذى ميز برهنته من برهنة أرسطين ، وإن كانتا تلتقيان فى الغاية والمرى .

فابن سينا قد استن إغذ فى البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها ، لا فى العالم اليونانى ولا فى العالم العربى . والفارابى الذى أثر فيه من علم نواح لم يفعل لها فعلته . ولم يقم دليل مطلقاً على وجود صلة بينهما وبين برهنة أرسطين ، اللهم إلا أن القيلسوفين ديينان روحيان ، يعنهما إثبات وجود النفس والاعتراف بها على أنها حقيقة مغايرة البدن ، ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثر الخلف بهذه البرهنة .

Gilson, *Aristotle*, T. IV, p. 41 (en bas).

(١) .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨١-٢٨٢ ، ٣٦٣ ؛ الإشارات ، ص ١١٩ - ١٢٠

(و) ألرها :

في برهنة ابن سينا - كما أسلفنا - جانبان : أحدهما موضوعي ، والآخر شكلي - فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تبين الخلف في تقديرها والتحويل عليها ، ومن حيث الشكل ينبغي أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكامل عن خصائصها ، كي تتسبب الصفات على موصوف ثابت . وقد أثرت هذه البرهنة بجهانها الشكلي بقدر ما أثرت بجهانها الموضوعي . فالتزم باحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا ، من احتجار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشتها قبل الدخول في تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها . وردد آخرون براهينه ، مفضلين بعضها على بعض ، ومحاولين أن يزيلوها وضوحاً وقوة . ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين ، ولم يقتصر على القرون الوسطى بل امتد صدهاء إلى التاريخ الحديث .

وإذا ما بدأنا بالفرازي وجدناه ، وإن كان قد أجز في « المقاصد » الكلام عن البرهنة على وجود النفس ، ينظمها نظماً ويرتيبها ترتيباً يفوق كثيراً ما صنعه ابن سينا^(١) . ويليّه فخر الدين الرازي الذي يخلفه بحق ، والذي لم يأل جهداً في مزج الأفكار الفلسفية بالبحوث الدينية ، وإن كان يناقشها ويعارضها . ولم يخرج عن هذه السنة أيضاً أولئك المؤلفون الذين غلطوا الكلام بالفلسفة غلطاً تاماً ، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان في العالم الإسلامي طوال القرون السبعة الأخيرة ، كالنسنقي في « عقائده » والإبيحي في « مواقفه » .

ويكفي على سبيل المثال أن تذكر صنيع الرازي في هذا الصدد . ففي كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » لا يكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حتى يبدأ « ببيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا » ، وفي هذا العنوان وحده ما يذكرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا^(٢) . وفي كتاب آخر « معالم أصول الدين » يقف البابا الثامن على النفوس الناطقة ، ويتحدث فيه عن عشر

(١) الفزّال ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٢) الرازي ، المحصل ، ص ١٦٣ .

مسائل ، يبدأ أولاهما بقوله : « الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة ^(١) » .

على أن الأمر لم يقف عند هذه النقطة الشكلية ، بل استمسك هؤلاء الباحثون ببراهين ابن سينا في مقدماتها وصياغتها . ولكن يلاحظ أولاً أنهم أهملوا البرهان الطبيعي السيكلوجي أو برهان الحركة ، لما تبينوا من ضعفه . أما برهان « الأنا » ووسيلة الظواهر النفسية ، وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما ، واكسبوها قوة ربما تزيد على ما لمسانه لدى ابن سينا ^(٢) . ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم ، مع أنه كان عزيزاً على صاحبه .

وفق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية ، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى عقلية ثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن . مثل قوله تعالى : « لا تحزن للذين قتلوا في سبيل الله أموالاً » ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، « ولا تتصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسد » ، وهو طريق الروح ^(٣) . وكما جاء في الحديث : « إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق الشمس وهو يقول : يا أهلك يا واهلي يا ولدي لا تلعن بكم الدنيا كالملحيت في » ، وفي هذا ما يؤيد أن الإنسان بعد موت البدن لا يزال جوهراً حياً ناعقاً ، وما ذلك إلا بواسطة نفسه ^(٤) .

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التي رسمها ابن سينا بقيت تكادرس في الشرق إلى اليوم ، واحترم في الجملة شكلها وموضوعها ، وإن كانت قد حلفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى ، وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يعادف هنا النجاح المرجو ، فإنه قدر له نجاح باهر في مكان آخر .

ولا نفلتنا في حاجة بعد ما تقدم أن نرجع على مدرسة الأندلس ، فأكادها في الشرق غير واضحة ، وربما كانت آراؤها السيكلوجية في الغرب أظهر . على

(١) الرازي ، معالم أسرار الدين (حل لمسار الحاصل) ، ص ١١٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ - ١١٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٤) المصدر نفسه .

أن حديث ابن رشد عن وجود النفس — بجديده عن خلودها — ضعيف متهافت ،
وليس فيه ما يدعو لأن نقف عنده .

• • •

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل من شأنها في
العالم الإسلامي . وكلنا يعلم أن « الشفاء » ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر
الميلادي ، وكان الجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر في رجال الفلسفة المسيحية .
ولم يكده يفرغ جينساليونوس من ترجمته حتى أقبلوا عليه يندادونه ويأخذون عنه
مختلف الآراء . على أن جينساليونوس نفسه لم يكن مجرد ناقل ، بل يعتبر الواضع
الأول لدعائم علم النفس السينوي في الفلسفة المدرسية المسيحية ^(١) .

وقد أخذ المدرسيون — فيما أخذوا من آراء ابن سينا البيكارجية — برهنته
على وجود النفس ، وراقبهم منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر ، فأعاده الكثيرون
منهم بنصبه أحياناً ، وعلى الأخص أتباع أخصطين مثل بيوم الأفرني وحنا
الروشيلي . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة
الأخصطينية ؛ وكان هؤلاء المدرسيين ازدادوا تعاقباً به حين رأوه يقترب من آراء
أستاذهم اللاتيني ^(٢) . لذلك استمروا يرددونه فيما بينهم إلى عصر النهضة ، بل لقد بقي
معزولاً أبغياً — فيما يظهر — إلى أن جاء ديكارت فنأى بمبدأ الكوجيتو المشهور .
ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض — في بحثه عن الحقيقة —
كل ما يتطرق له الشك لأن حواسنا في حال اليقظة تخدعنا وتنقل إلينا العالم
الخارجي نقلاً مشوهاً ، وخيلتنا أثناء النوم تغدق علينا صوراً وأوهاماً لا أساس
لها . وأخذ يشك في كل شيء إلى أن انتهى به شكه إلى حقيقة ثابتة هي أنه
يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ؛ وفي مقذور الشكك والملا أدريين أن يؤدما
أبحاثاً على اختلافها ، إلا هذه الحقيقة التي تحمل معها برهانها ^(٣)

يقول « قد أستطيع أن أفترض أني لا جسم لي وأن لا عالم ولا مكان أحل
فيه ، ولكني لا أستطيع لهذا أن أفترض أني غير موجود ؛ بل لي العكس ينتج
قطباً في وضوح من شك في حقيقة الأشياء أني موجود . . . لقد هرفت إذن أني »

Ibid., T. IV, p. 41 (en bas). (٢) — *Glisson, Arithm.*, T. I, p. 48. (١)
Hamelin; le système de Descartes, p. 122. (٢)

جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادي . وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هي أيسر معرفة منه ، حتى في حال انعدامه لا تنقطع هي عن أن توجد مع كل خصائصها ^(١) .

هذا هو « الكوجيتو » الديكارتي ، وهذه هي البرهنة عليه . ولا يجد القارئ صعوبة في أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأرسطية والسيوتية . وقد يلاحظ أنطوان أن ديكارت يحاكي أرسطو في إثباته وجود النفس وتمييزها من البدن ^(٢) ، ولم يبق مجال للشك في أن أبا الفلاسفة الحديثة قرأ مؤلفات الفيلسوف اللاتيني ، وخاصة ما اتصل منها بالنفس وخلوها ^(٣) ، وهو نفسه يصرح باغتيابه لموافقة « الكوجيتو » لخواطر أرسطو ^(٤) . وحديثاً استطاع ليون بلنشييه أن يبين في سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التي سبقت « الكوجيتو » الديكارتي ومهلت له ^(٥) ، غير أنه طاله أن يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر .

وقد حاول أخيراً المستشرق الإيطالي فورلاني أن يتلافى هذا النقص فكتب في مجلة *Islamica* فصلاً عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتي » ^(٦) . وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربي وترجمته اللاتينية القديمة ، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهاً عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الخواص والخيالة ليهما . ويتنهي بهذا كل هذا إلى النتيجة الآتية : وهي أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداول مؤلفاته في الأندلس ، ويرجع أن يكون قرأه عن طريق جيوم الأندلسي ^(٧) .

ولكننا نلاحظ أن ترجمة « كتاب الشفاء » اللاتينية أعيد طباعها في البندقيّة

Ibid; Meditations, p. 11.

Hamelin, *Le système*, p. 122.

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, T. II, p. 73.

(٤) « إن ابن ديكارت (الطبعة الثانية) ، ص ١٢٢ .

Blanchet, *Les éléments historiques du "Je pense donc je suis"*, Paris 1920.

Furlani, « *Avicenna e il cogito* », in *Islamica*, Leipzig, 1927.

Ibid., n. 70.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

ثلاث مرات بين سنتي ١٤٩٦ و ١٥٣٦ ، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط . ونحن نعلم كيف أثّرت مشكلة النفس وخلودها لعهد ، فمن المحتمل أن يكون الباحثون قد لجأوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها . وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثاً فيها وأكثرهم غراماً بها . وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السريونيين ورجال الدين في باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردم عليها وبخشمهم عن أصولها ومصادرها^(١) ، فلا يمكن أن تكون قد فاتهم مطبوعات البنائقة المتقدمة ، خصوصاً وقد لمسوا قرابة وشبهاً بين آراء ابن سينا وأغسطين . وفي مكتبة باريس الأعلى أكثر من نسخة من هذه المطبوعات ، ويغلب على الظن أنها وصلت إلى السريون منذ ذلك التاريخ^(٢) ، وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقط ليبين أن ديكارت حالة على من قبله ، فلهذا ذلك راجع إلى أنه تخير شخصية معروفة من العالم المسيحي المحيط به .

على أن ديكارت لم يقتنه إلى ابن سينا عن طريق جيمس الأفريقي فقط ، بل يغلب على ظننا أنه اعتدى إليه أيضاً في ثانيا مؤلفات زوجر بكون ، أخلص تلميذ بين المسيحيين لفلسفة الإسلام ، وقد قرأ ديكارت بكون هذا وتأثر به في نواح مختلفة . وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر ، فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين الأفكار التي سبقت « الكوجيتو » الديكارتي ومهدت له^(٣) . وإذا كان ديكارت مديناً لأغسطين بشيء في صوغه وتصويره ، فهو ملين كذلك بدرجة لا تقل عن هذا لابن سينا . لا سيما وإلى الأخير يرجع الفضل في بحث الأفكار الأغسطينية من مرقدها وتوجيه اللاتينيين من جديد نحوها توجيهاً نشيطاً في أقرن الأربعة السابقة لديكارت . وهو مع زميله ابن رشد قد أثارا في العالم الغربي منذ القرن الثاني عشر مشكلة العقل ، والنفس ، ونظرية المعرفة بوجه عام ، إثارة امتد صداها إلى عصر النهضة . وأوضح أنه لا يعب « الكوجيتو » في شيء أن يكون بعض الباحثين قد اعتدى إليه من قبل عن طريق آخر ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيد قوة فوق

^(١) Renan, *Œuvres* p. 267-278.

^(٢) Catalogue de la Bibliothèque nationale, Réserve, R. 82 (1), 82 (2), 83, 613.

^(٣) *Archives*, I, p. 63 (ca b).

(٣) ينطق الأستاذ جلبن منّا على ذلك ، انظر :

قوته ، ويقينا إلى يقينه . وليس ثمة داع لأن نجهد أنفسنا — كما صنع هملان وغيره — في أن نثبت بأي ثمن أن ديكارت مبدعه الأول ، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تنفق مع روح البحث العلمي ^(١) . ولا يجب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه في صورة غير الصورة التي أظهره بها ، وثوب غير الثوب الذي ألبسه إياه ، فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعاً للمذاهب الفلسفية التي تبدو فيها .

• • •

فن القرن الحادى عشر إلى القرن العشرين وبرهنة ابن سينا على وجود النفس تتدارس في معاهد الشرق ، ولا تزال بعض كليات الأزهر المختصة ترددها إلى اليوم . وكثيراً ما تعرض وتناقش دون أن يذكر اسم واضعها ، ودون أن تبحث في كنهه . ولو تم هذا الربط لكان البحث أوضح والتحقيق العلمى أتم . وقد بقيت تدرس في الغرب أيضاً أربعة قرون أو يزيد ، وخلقت حولها حركة فكرية واسعة ، كان لها فيها مؤيدون ومعارضون . ويكفيها أثراً أن تمهد لبدأ هام من مبادئ الفلسفة الحديثة ، ألا وهو « الكوجيتو » الديكارتي .

٤ — ماهية النفس

قد يظن أنا — وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم — لم يبق أمامنا صعوبة في تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها ، ولكن الأمر على عكس ذلك . فتحديد النفس في الواقع ليس من المسائل الهينة ، وربما كان أحسر من البرهنة على وجودها ، ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم . ويتصور ابن سينا أن أحسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محلاً ومناقشاً ، ليستخلص منها التعريف الذى يقره واحد الذى يرتضيه .

(١) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط :

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة في حقيقة النفس ، وفي مقدمتهم فيثاغورس وأبداقليس وديمقريطس ، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم . ويرجع

اختلافهم في رأيه إلى أن للنفس أثريين ظاهرين ، هما الحياة والحركة من جانب والإدراك من جانب آخر . ففريق أخذ بالأمر الأول وحال تحديد النفس بواسطته فقط ، وفريق آخر لم يفهم في طبيعتها إلا الإدراك ، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين . ويراد بالفريق الأول كل أولئك الذين اعتبروا النفس مصدر الحياة والحركة الذاتية ، فخلطوا بينها وبين الدم الذى إن سفع كان الموت ، أو بينها وبين الجواهر الفردة - أو الهباء كما يسميه ابن سينا - التى كان يظن أنها متحركة دائماً . وأما الفريق الثانى فيعتقد أن الشيء لا يدرك سواء إلا إذا كان مبدأ له ويتقدماً عليه ، وللكل حلو النفس واحداً أو جملة من المبادئ التى يختلف نوعها وعددها تبعاً للفلاسفة . فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار ، أو سجلوها مركبة من العناصر الأربع كما ذهب إلى ذلك أنبأد وقليس ، زعموا منه أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ، فلا بد أن يكون في النفس جزء من الأشياء التى تدركها . وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد ، لأن الأعداد مبدأ الوجود والحركة والإدراك^(١) .

ولم ينع ابن سينا بتلخيص هذه الآراء ، بل ناقشها مناقشة طويلة حنيفة ، نكتفى بسرود أمثلة منها . فيعرض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون ، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بملاتها فكيف تسكن ؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة التى تقوم به النفس . ويرفض ابن سينا المذهب السرى الذى أثبت بطلانه في نواح أخرى . ولا يخفى تهكمه بأولئك الذين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه ، ملاحظاً أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها . وليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ، لأن لو سلم هذا لكان معناه أن العالم العلوى لا يعرف من أمر العالم السفلى شيئاً^(٢) .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى المصدر الذى استقى منه ابن سينا معلوماته هذه ، فإن الفصل الذى عقده في « الشفاء » تحت عنوان : « في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقصه » يتلاقى تماماً مع ما جاء في الباب الأول من « كتاب

(١) ابن سينا ، العقلاء ج ١ ، ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

النفس « لأرسطو^(١) . فتلخيص الآراء بصورة مما حكاه أرسطو ، ومناقشتها أيضاً تبدو صدى لمناقشته . فتلعدة ابن سينا واضحة ، وإعادته لأفكار الفيلسوف اليوناني ظاهرة . ولكن لا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنته من تبين مواطن الضعف فيها ، وهياً له الفرصة لتخير التعريف الملائم . إلا أن هناك فيما يظهر عاملين يتعامدهما ، وصورتين عظيمين يتجاذبان ، وهو بينهما في حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحياناً . فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة ، لا يلبث أن يرددها ويسير وراعا . وحين يسمع أفلاطون ينادى بجمهورية النفس وتميزها التام من البدن ، يستولى عليه هذا النداء ويصادف هوى في نفسه ، وإن كان لا يتفق مع أرسطو . وقد يقف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين المتقابلين ، محاولاً الجمع والتوفيق بينهما . وستبين بالدقة فيما يلي علام استقرار رأيه .

(ب) النفس صورة الجسم :

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، فالمادة مجرد استعداد للوجود ، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة ، والصورة عامل تحول وتأثير ، أو إن شئت جزء من وجود الشيء ولكن بالفعل . فالوجود متوكل على المادة والصورة معاً ، وهما بدورهما متلازمان ، فالمادة تتقوم بالصورة ، والصورة تقوم بالمادة . والمادة المطلقة لا وجود لها في الأحيان بم عزل عن صورتها ، فإن عزلت عنها في الوهم كان الفناء . والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والقول أممي من القوة . وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم برضاقتها . فالأرض لا تفرق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بجديده بل بمحدته^(٢) .

وما الإنسان إلا جسم طبيعي ، فهو مكون من مادة وصورة ، ومادته هي البدن ، والصورة النفس ، وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية ، لأنها مصدر حياته وحركته ، فالنفس إذن صورة الجسم . والصورة كمالات

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ وانظر أيضاً Aristotle, *De F&no*, I, 2-3.

(٢) ابن سينا ، الفناء ، ج ١ ، ص ٢٢-٢٣ ، النتيجة ، ص ١٦٠ ، ٢٢٢-٢٢٣ .

كلها وكمالات أولية ، لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها . وليست النفس كمالاتاً أولياً لجميع الأجسام ، بل للأجسام الطبيعية وحدها التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية ، وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة ، فهي كمال أهل الجسم طبيعي إلى (١) .

وهنا أيضاً ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر هذه الأفكار ، فإن مبدأ الهيول والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الفلسفة الأرسطية . وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها ، وأن يطبقه تبعاً على علم النفس الذي هو جزء من الطبيعة . ولم يصنع ابن سينا شيئاً أكثر من أنه اعتنق المبدأ وأقر تطبيقه . وهو فيما تقدم لنا يلخص الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من «كتاب النفس» (٢) . «لم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو ، بل أتى إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته . فللفظ «كال» الذي يتشبه به ويبنى عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة «أنتليشيا» اليونانية ، وقوله «إن النفس صورة الجسم» ترجمة أخرى لتعبير أرسطو مشهور (٣) . فإذا كان هذا التعريف ناقصاً أو معيباً ، فليس الفيلسوف العربي مسئولاً عن ذلك وحده ، بل يشاركه فيه أستاذه اليوناني . وإذا تركنا جانباً لفظ «كمال» أو «أنتليشيا» وما يثيران من مخوض ، فلماذا نلبيث أن نصطدم بتلك الجملة المشهورة : «النفس صورة الجسم» . تعبير رائع . ولأنه لا يقدم كثيراً في تفهم حقيقة النفس وتحديد ماهيتها ، وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات التي يجعل فيها بعض المشاكل دون أن يحلها . ونحن نسلم أن فكرة الصورة من الأمور الجوهرية في مذهبه ، إلا أنها في الوقت نفسه من أدق تقطعه وأصعبها تلازماً مع نزعة الواقعية ، فإن من يقول بالصورة يندون من المثالية الأفلاطونية وإن تعامل عليها .

والواقع أن أرسطو لم يأل جهداً في نقد مثالية الأفلاطون التي تقول إن النفس حقيقة متميزة عن الجسم ، ويصرح بأن ما ذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون من أن النفس جوهر روحي أشبه بالخيال منه بالحقيقة . ولا يستطيع أن يتصور

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨-٢٨٠ رسالة في القوى النفسانية ، ص ٢٤-١٢٦

Aristote, *De l'âme*, II, 1-2.

(٢)

Ibid., 412a, 20.

(٣)

الفلسفة الإسلامية - أول

أن نفساً ما تأتي من الخارج وتحل في جسم ما ، وكيف نقبل هذا ومؤهله أن النفس تلخل بالجسم كما يوضع مغروف في ظرف خاص ، ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها^(١) . ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيراً أدخل في باب المثالية من فرص أستاذه ؛ فإنه يعتبرها صورة ، وليست الصورة شيئاً أو مادة بأى شكل من الأشكال . وهذا تناقض ظاهر ولازم لكل قياس سوف واقعي يحتفظ بقسط من المثالية !

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما في التعريف السابق من نقص ، بدليل ما لاحظته من أنه لا يفسر النفس من حيث هي ، وإنما يعرفها من ناحية صلتها بالجسم^(٢) . لهذا لم ير بدءاً من توضيحها توضيحاً ذاتياً ، ووضع حد كافي لها لا يكون مثار اعتراض أو ملاحظة . وقد بدل في تكوين هذا الحد الجديد جهوداً عنيفة وضمنية ، ولكنها لم تكن ضائعة لأنها انتهت به إلى التعريف الذي يقره ويرتضيه .

(٢) جوهرية النفس :

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمي كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتمييزة عنه كل التمييز ، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولا عرضاً من أعراضه . بل بالعكس هي شيء آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة ، بحيث إنه إدراكنا لها بعيد عن الجسم وعن كل ما هو جسمي ، والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها . ودل هذا فالبرهنة الآتية — وهي من عمل ابن سينا — تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم ، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى . لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً ، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته . ولا يكتفى بأن يلحق الدعوى ويرسبها على عاتقها ، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها . فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان ، بل متناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحداً من الأعراض ، ثبت تبعاً أنها جوهر .

ولعل أول شيء يبنى عنها العرضية هو أنها مستقلة ككل الاستقلال عن الجسم ، وهذا الأخير يحتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء . فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة ، في حين أن النفس هي سواء اتصلت بالجسم أو لم اتصل به . ولا يمكن أن يرجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شيئاً من الإشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم ^(١) .

وليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، فقد سبقه إليه أفلاطون ، وتوسع فيه رجال مدرسة الإسكندرية . وما دامت النفس جوهراً فلا يمكن أن تكون صورة للجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقر للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يلجأ - متفقاً مع الفارابي - إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة : جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم ^(٢) . وكأنه شاء بهذا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، فأخذ بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية ، وأطلقهما معاً على النفس . ولعل مما يسر له ذلك أن كلمة « جوهر » لدى أرسطو ليست محدودة المعنى ، فتطلق على المادة تارة ، والصورة أخرى ، وعابهما معاً مرة ثالثة ؛ هذا إلى أننا نعرف لديه الصور الجوهرية كمفول الأفلاك . إلا أن هذا التوفيق لا يخلو على كل حال من نهات وتناقض ^٥

على أن الفارابي وابن سينا - فيما يظهر - لم يتدلحا ، فقد قبل به من قبل في مدرسة الإسكندرية . وذلك أنا لنحظ أن صاحب « كتاب الربوبية » يفسر عبارة أرسطو المشهورة : « النفس صورة للجسم » تفسيراً يشبه كل الشبه ما قلناه . فهو يذاع أولاً كل المذخاج عن « جوهرتها » ويرز هذا ما استطاع ؛ ومع ذلك

(١) ابن سينا ، الفناء ، ج ١ ، ص ٢٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧٩ ؛ انظر أيضاً :

لا يرى غضاخية في أن تكون صورة من حيث علاقتها بالجسم ، وبدا خلط بين
الاقلاطونية والأرسطية^(١).

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوى مركز ابن سينا ،
ولا يزيد في الأمر شيئاً أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفّق ، وكأنه أحسن بهلما
الضعف ، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه ، وفلك أنه كلما بعد عن جو الآراء
الأرسطية وتخلص إلى تفكيره الخاص عدّ النفس جوهراً فحسب ولم يشر قط
إلى أنها صورة . فعندما يعرفها في «الثقاة» و «النحلة» ، اللذين يجارى فيهما
جماعة المشائين ، يقول إنها كمال صورة الجسم ، وإذا ما انتهى إلى «الإشكالات»
التي يلمح فيها استقلاله وشخصيته ، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر
الروحاني القائم بملاته .

(د) روحانيها :

لا يكفي لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر ، فهذا جنس لا تتميز به من
الجواهر الأخرى في شيء ، وينبغي أن يضاف إليه فصل أو فصول كي يكتمل
التعريف . والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التي تفرق بها عن الجسمية افتراقاً
تاماً . وإذا كان ابن سينا قد جدّ في إثبات جوهريتها ، فإن جهده يتضاعف
لبيل أن يثبت أنها من الجواهر الروحية ، وفيه الجدل يبلغ قمته . فيذهب في إثبات ذلك
مقاهب شتى ، ويقع الليل قلو الغليل ، مستعيناً ببعض المبادئ الرياضية
والمعلومات الطبية ، أو معولاً على ملاحظاته السيكولوجية . وسنحاول تلخيص
أدلة هذه ، خصوصاً ومن بينها المقعد الغامض ، أو ما يشتمل على آراء لا يزال
لها وزن من الناحية السيكولوجية .

فيقرر أولاً أن النفس جوهر يترك المقولات والمعالى الكلية ويشتمل عليها ،
وجوهر هذا شأنه لا يمكن أنه يكون جسماً ولا قائماً بجسم . فذلك لأن النفس هي
التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن
أن تضعها في حيز جليد ، ولن يصير الكلّ كلياً ولا المقول مقولاً بالفضل إلا إذا

انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة^(١) .

وإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحمل المقولات في مكان . وهذا محال . لأنها إن شغلت حيزاً ، فإما أن يكون قابلاً للقسمه أولاً . وما لا يقبل القسمه هو تلك النقطة الهندسية التي يتكون منها الخط ولا توجد منزلة مطلقاً ، فلا يمكن أن تكون محلاً لشيء ما . وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون المقولات حالة في مكان قابل للقسمه ، وفي هذا الفرض أيضاً صعوبات كثيرة لا سيبل إلى تدليلها ومتناقضات لا نستطيع رفعها .

وأهمها أن الكلي يصبح قابلاً للقسمه تبعاً للحيز الذي يشغله ، فيصير شكلاً هندسياً أو كمية عديدة بدل أن يكون فكرة عقلية . وإذا قلنا بنفسه ، فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة ؟ إن أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان ، وهي أن يتكون الكلي المتنوع للميزات من جزء واحد مكرر . وإن ذهبنا إلى الثاني كان معناه أن الكلي قابل للقسمه إلى ما لا نهاية ، شأنه في هذا شأن الجسم الذي حل فيه . ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ، ينبغي أن تقف عند حد في هذا التقسيم . فهي في ذاتها قابلة للقسمه إلى نهاية ، وتبعاً للحيز الذي تشغله يمكن تقسيمها عقلاً إلى ما لا نهاية ، وهذا تناقض صريح . على أن هناك مقولات بسيطة لا تقبل القسمه بحال ، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل كل هذا ، فالجوهر الذي نحمل فيه المقولات روحاني غير موضوع بصفات الأجسام ، وهو ما نسميه النفس^(٢) .

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس . ويظهر أنه كان مجتهداً به الاعتداد كله ، فإنه ساقه في كل كتبه السيكلوجية التي وصلت إلينا ، في أشكال مختلفة بعضها أحض وأعقد من بعض ، وربما كان أوضحها نسبياً ما جاء في « كتاب النجاة » .

وليس القول بأن المقولات لا تشغل حيزاً فكرة مبتكرة ، فقد قال بها الإغريق من قديم . وأرسطو خاصة يفصل الكلام في وجود الكليات مبيناً أنها موجودة في

(١) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ : النجاة ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ - ٢٨٩ : الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ : الإشارات ،

ص ١٣٠ - ١٣٢ : رسالة في القوى النفسانية ، ص ٦٧ - ٧٩ .

الجبريات بالقوة وفى الزمن بالفعل ، والوجود ، الدهنى هو الوجود الحقيقى ، وإذا كان بينه وبين الوجود الخارجى فارق فهو أنه مجرد عن الماديات ^(١) . وقد حاول الفارابى من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نظن أنها هى التى ألهمت ابن سينا برهانه هذا ، فهو يلاحظ أن المعقولات تتناهى مع الحيز بطبيعتها ، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهى جوهر متناهى للمادة ^(٢) .

ولكن هناك جديداً لدى ابن سينا ، هو جعله المحكم والزامه المبني على أقيسة اقرانية وقسمة ثنائية ، لا يلبث المرء أن يسلم أمامها بالمطلوب . وقد لا نستطيع الآن كثيراً هذا الطراز من الاستدلال الذى يبدو أشبه بالمتناقشات اللفظية منه بالبحث العلمى ، إلا أنه كان من سمات القرون الوسطى ، ولابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة . ودون أن نترسل فى هذا ، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة لاطعن والنقص .

ومهما يكن من شأن البرهان السابق ، فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث ، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية . بأن الأولى هى التى تشغل حيزاً . فى حين أن الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما يقاس به إنما هو الزمان الذى تحدث فيه ، ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكولوجية فى براهينه التالية .

فيشير إلى أننا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس فى ذاتها ، لنقف على طبيعتها وخصائصها . فأما ولا حيلة لنا إلى ذلك ، فلنلجأ إلى آثارها وظواهرها فإن فيها خير معين على فهم كنهها ، وكثيراً ما قام الأثر دليلاً على المؤثر . ومن أهم وظائف النفس وأصنافها بها الإدراك ، ويلاحظ فيه أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك ، وفى هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة . ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسمية لانعدم كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها ، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها ، بل ولا أن تدرك الآلة التى تستخدمها .

ويكفى أن نقارن هذا الإدراك العقلى بالإدراكات الحسية أو المتصلة بالجسم

Aristote, *De Anima*, III, 4.

(١)

(٢) الفارابى ، الحجة الموضحة ، ص ٦٤ ، ٦٧ ، المقائلات ، ص ٧ - ٨ .

لتبين الفرق بينها . فبينما النفس تترك ذاتها ، وتترك إدراكها ، لا تستطيع حاسة ما من حواسنا أن نحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذي يوصل إليها هذا الإحساس ، اللهم إلا أن عكس إليها بمرآة ونحوها . وكذلك الغيلة لا تتخيل ذاتها ولا فعلها ولا آلتها ، وإنما تتخيل أمراً خارجاً عن كل ذلك . وإذن النفس الناطقة من طبيعة غير طبيعة هذه القوى الجسمية ^(١) .

وفرق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود ، فإن عظم أو استخدمت زمناً طويلاً بدا عليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها في دقة . فالقراءة الطويلة تضعف العينين ، والضوء الشديد قد يعشيها ، والرهء القاصف يصم الأذن . وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصود على وقتها ، بل يبقى بعد زمناً ، فن أبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبه ضوءاً ضعيفاً ، ومن سمع صوتاً قوياً لا يسمع معه ولا على أثره صوتاً ضئيلاً ، ومن ذاق طعماً شديداً الحلاوة لا يحس بعده خفيف الطعموم .

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجاً كلما استخدم وقام بوظيفته : وإذا حل مسألة معقدة كان في هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها . حقاً إنه قد يبدو متعباً أحياناً ، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية ، فإنه يستعين بالهيلة كثيراً وهي مرتبطة بالجسم ارتباطاً وثيقاً ^(٢) .

وأخيراً كل أعضاء الجسم تضعف تبعاً لتقدم السن ، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين . أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة ، إذ أنها لا تكتمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن . يقول ابن سينا : « لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو ومن الوقوف ، أخلدن في الدبول والتقص وضعف القوة وكلال المسنة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمية آلية ، لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخلت قوته تنقص ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ١ - ص ٣٥٠ - ٣٥١ : النجاة ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤

الإشارات ، ص ١٣٢ - ١٣٤ : رسالة في القوى النفسانية ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ١ - ص ٣٥٠ : النجاة ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

بصيرة ، فإذا لم يمس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، وإذا لم هي جوهر قائم بذاته ^(١) .

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف في التفكير أو خطأ في الأحكام أثناء الشيخوخة ، فليس راجعاً إلى نقص أو اضطراب في القوة العقلية ، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية . وبيان ذلك أن النفس تؤدي مهمتين متباينتين وهما راضتين تفريفاً . فهي تسوس البدن وتلهم أمره ، كما تقوم بالتفكير والتعقل . وكثيراً ما عز عليها الجمع بين هذين الأمرين ، فيحول الخس دونها والاسترسال في النظر والتأمل ، كما يصرها البحث العميق ولو مدة معينة من سحاجات الطعام والشراب . فما نفلها من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد شغلت بمهمتها الجسمية ، بلليل أنها تسرد كل قوتها العقلية إذا ما زال المرض ^(٢) .

• • •

هذا هو مجمل برهنة ابن سينا على روحانية النفس ، وأول ما يؤخذ منها أنه خرج من ترده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحاني ، وبذا غلبت أفلاطونية على نزحته المشائية . ومن الغريب أنه استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو ، فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتميزها من الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في « كتاب النفس » ، والتي تتلخص في أن الخواس تضعف أو تشغل على أثر الإحساسات القوية ^(٣) . إلا أن له ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها ، وهي أن القوة الناطقة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك على عكس الخواس ، وهذا هو أساس « موضوع الشعور » الذي يعتبر من دعائم علم النفس الحديث .

ويبدو في البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه ، وهو إبراز استقلال النفس عن الجسم وجوها عليه . فهي الثابتة وهو متغير ، والمحركة لنفسها ولغيرها ، والشاعرة

(١) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧١ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥٦ - ٣٥٧ ؛ النجاة ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

Aristotele, De l'ame, III, 4.

(٣)

يأدراكها ، وهو غير مدرك أولاً يدرك نفسه على كل حال : وليس ثمة نظرية أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاطون .

ولقد أضحي واضحاً أن شيخ الأكاديمية استطاع أن يتغل إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق طريقة مدرسة الإسكندرية : وأن يؤثر فيهم جميعاً على الرغم من تعصبهم لأرسطو ، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق . وما هو ذا يقول معه بجهورية النفس وروحانياتها واستقلالها عن الجسم ، وسرى بعد قليل كيف يحاكي البرهنة على خلودها برهنة لانكاد نجد لها شبيهاً في التاريخ القديم إلا لدى الأفلاطون^(١) .

ولعل هذا الجانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا من حيثيات ما كان ينتظر أن تقترب منه ، وخبه إلى مدارس لم ترد في أن تملن متابعتها له . فما في مذهب من روحانية تقبلو بعض متصرفي الإسلام وأخفوا عنه ، وما فيه من أفلاطونية تلتقي مع آراء الأغسطيين وإن بعدت الشقة بينه وبينهم^(٢) . وسنحاول أن نبين في اختصار ما كان تعريفه للنفس من أثر في المدارس اللاحقة .

(هـ) معنى الأجل بهذا التعريف :

لقد كان لتوسع ابن سينا في بيان « أن النفس جوهر روحي » أثر كبير في الدراسات الإسلامية ، حتى لقد تنوع تعريف أرسطو المشهور ، ووصل الأمر بفخر الدين الرازي - وهو من تعرف إلزاماً بالآراء والمذاهب - أن قال : « أظن الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم »^(٣) . وكان الفلاسفة ، إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري ، إنما يراد بهم ابن سينا . وبهذا أصبح القول بجهورية النفس ويجردها هو التعريف الفلسفي المأثور ، يذكر ليقبل ويؤيد ، أولينا قش ويعارض .

فالزالي يقرر في « المقاصد » أنه لا يجوز « أن تترك المعقولات الكلية بالة

(١) ص ١٨٤ - ١٨٥ نيا يعلما .

(٢) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٣) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٩٧ .

جسمانية بل المترك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم^(١) .
وتتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور : سبعة منها علامات قوية مقنعة ، وثلاثة هي
براهين قاطعة^(٢) ، وهذه البرهنة في مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سينا
في شيء آخر ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح .

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة في كتاب « تهافت الفلاسفة »
على بيان « تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس جوهر روحي . قائم
بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم »^(٣) . وهنا يعرض الأدلة التي
ساقها في « المقاصد » ، ثم يناقشها دليلاً دليلاً مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة
وسفسطة أحياناً . الأمر الذي لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه ، ويقوم به في « تهافت
التهافت » ، بلا حظاً أن « علم النفس أعمق وأشرف من أن يدرك بصناعة
الجدل »^(٤) ، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو : إن « النفس صورة
للجسم » .

ويظهر أن الغزالي أحس بما في هذه المناقشة من حرج ، فلما تنقض ما يتمشى
مع التعاليم الدينية ، وتنتهي إلى إنكار ما يشتهه هو نفسه باسم الكلام والتصوف .
لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة « إن النفس جوهر قائم
بذاته » من حيث المبدأ ، إذ ليس بعزيز على قدرة الله أن تكون كذلك ، وليس
في الشرع ما يناقض هذا ، بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع
مصدق له . ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل ، ودعوى الفلاسفة أن هذه
مسألة يكتفى فيها مجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع^(٥) .

وهما يكن من تعارض الغزالي في مواقفه ، فإنه مكن - مؤيداً ومعارضاً
لتعريف ابن سينا ، وساعد على نشره . فأضحى مبدأ من مبادئ الأشاعرة ،
ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائكة التي تفسح الباب للظهر

(١) الغزالي ، مفاصل الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ - ٣٠١ .

(٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة (طبعة بيروت) ، ص ٢٩٧ .

(٤) ابن رشد ، تهافت التهافت (طبعة القاهرة) ، ص ١٢٨ .

(٥) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٤ .

والنقاء والصعود والاتحاد . وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه ، فإنما جرى في ذلك غالباً النزول في منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون ، وكأنها معارضة للمعارضة وحل محلها مجرد الجدل .

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها ، وهي أن المنهج الجدلي الذي عوّل عليه ابن سينا في إثبات « أن لا شيء من المترك للجزئى بمجرد ولا من المترك للكلئى بمادى » ، أو بعبارة أخرى في البرهنة على روحانية النفس ، والذي عززه الغزالي في « نهجته » ، كان له أثر في تزيغ الحياة العقلية في العصور المتأخرة . إلى حد أن أضفى البحث ضرباً من المباحكات اللغوية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية ، يثار أو تفتتح ليرد عليها ، وكثيراً ما نرى للموضوع الأصلي في خلاصها . ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المتن المختصرة ، تشرح شرحاً لفظياً ثم تناقش عبارات الشرح في حاشية أو تقرير . ونحن لا ننكر أن في هذا الجدل تمهيداً للألفاظ وتفتيحاً للذهن ، ولكنه إذا بولغ فيه أضفى دراسة للألفاظ لا للأفكار ، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات .

• • •

أما الاسكولائية المسيحية فتكاد تنقسم في هذا الشأن إلى تيارين متقابلين ظهرت آثارهما في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . أحدهما أرسطى لا يسمح بتغيير في آراء المعلم الأول ، وعلى رأسه القديس توما الأكويني الذى يعتبر أبى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المدرسية المسيحية ، فهو منها بمثابة ابن رشد في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، بل لعله أكثر انسجاماً وأقل تناقضاً . والتيار الآخر أفلاطونى يحاول أن يحى معالم الفلسفة الأفلاطونية التى بلر بلورها لدى المسيحيين بوبس ، وأغسطين ، ودينيس الإيروياحى ، وآباء الكنيسة الأولى . وفى مقدمة هذا الفريق جيوم الأفرى وروجر بيكون^(١) .

ولا شك في أن القول بأن النفس صورة الجسم يمتشى مع التيار الأول ، في حين أن التيار الثانى يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها ، لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر تأخياً معه . فجيوم الأفرى مثلاً يعلن أن النفس جوهر بسيط ،

لا يقبل القسمة والتجديد على الرغم من قواها المختلفة التي إنما جبر فقط عن عمليات نفسية متعددة^(١).

على أنه ينبغي ألا ننسى أن هؤلاء المدرسين جميعاً يضحون الاعتبارات الدينية في المقام الأول ، وفي الأخذ إطلاقاً بما قاله أرسطو ما قد يؤدي إلى فناء النفس ويلقى للسعادة والحياة الآخرة التي خلقت النفوس من أجلها . لذلك نرى مشاقي المسيحيين وعلى رأسهم توما الأكويني لا يجازون أرسطو إلا بقدر ، ولا يقررون من آرائه إلا ما تسمح به التعاليم الدينية ، فإذا ما أثير شك حول بقاء النفس وتخليدها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب^(٢) . وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه إذا كانت الاسكولائية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ، ورفعه بشأن الفلسفة الأرسطية ، فإنها مدينة لابن سينا أيضاً بإحياها لعلم الفلسفة الأفلاطونية وتأكيده لبعض آرائها ..

وبنظر هذا يرى ابن سينا أيضاً - متفقاً مع أستاذه الفارابي - أن النفس من حيث هي جوهر ، ومن حيث صلتها بالجسم بصورة . ولهذا الرأي - لموفق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو - وزن من وجهة النظر المسيحية ، فإنه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل ، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق . لذلك صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين ، فأخذ به من اللاهوتيين الإسكندر الخامس والقديس بونا فكتور ، ومن الفلاسفة الكبير^(٣).

ولا أظننا في حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادى والجوهر ، بين الجسمى والروحي ، تلتق مع قسمة ديكرت للجوهر إلى مادة وروح . فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة ، ويقول بشأنية ظاهرة تقوم على أساس الحيز ، فكل ما هو متحيز مادى ومالا حيز له روحى . وكلاهما متأثر بأفلاطون ، يأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس السيوني من حركة في آخريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، وما خلفه

Gilson, *Archeus*, T. I, p. 58.

Raman, *Archeus*, p. 232-234.

Gilson, *L'opinion de la philosophie médiévale*, I, p. 185-186.

(١)

(٢)

(٣)

من جز فكري امتدت ربحه إلى التاريخ الحديث^(١) . وسنين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية ، ووجوه الشبه بين حله والحل الديكارتي .

٥ - الصلة بين الجسم والنفس

يرجع الماديين الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد ، فهي في نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثراً من آثار الملمخ والأعصاب . ويردها المثاليين المقرون إلى النفس ، لأنها وحدها عندهم هي الحقيقة وما وراءها . صوروها ، فكلا الطرفين لا يعترف إلا بأصل واحد مادي . أوروحي ، ويبني عليه كل تفسيراته ، أما من يقول بالجسم والنفس . مما فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما .

وإبن سينا كما قلنا من أنصار حله الثنائية ، لذلك كان لا بد له أن يجمع بين طريقتي . وفي رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقاً وصفاً : دون انقطاع . فلو أن النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمبدية لأمره والمنظمة لقواه . ولولا الجسم ما كانت النفس ، لأن تميؤه لقبولها شرط لوجودها ، وتخصيصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهي منذ نشأتها توافقة إلى الجسم ، ومتعلقة به ومخلوقة لأجله . وفي أحداثها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعمل عليه ، ويمكن أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا إن رطبها الحواس بأثارها^(٢) .

وواضح أن العقل ذو دخل كبير في الجسمي ، فرب فكرة هيئت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة . ولجسمي أيضاً أثر في العقل ، فقد تتجج الحركة فكرة ، ويبعث اعتدال المزاج على السرور والغبطة^(٣) . يقول ابن سينا : « انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يقشع جلدك ويوقف شعرك ، بهله الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ،

(١) ص ١٥١ - ١٥٤ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، الترجمة ، ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

(٣) ابن سينا ، الإفادات ، ص ٢٢٢ .

ولولا هذه الميئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو الاستشاعة غضباً من نفس بعض^(١) .

(١) الروح الحيواني^(٢) :

فهناك علاقة إذن بين الجسم والنفس وتأثير متبادل ، وهذا قدر يتفق عليه كل أنصار المذهب الروحي ولا يزع عليهم إثباته . ولكن المشكلة هي : كيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي ؟ لكي يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طبع مستمداً منه بعض الملاحظات .

فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقراً معيناً . فالحس المشترك مركز في أول التجويف المقدم للدماغ ، والمصورة في آخره . والخيلة في أول التجويف الأوسط ، والهم في نهايته . والحافظة تركز في التجويف الأخير^(٣) . وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر المتقدمين توصفاً في دراسة الطب والتشريح ، فإنه لم يحدد في الميع مراکز معينة للوظائف السيكلوجية ، ولم يحاول في وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف^(٤) . ولعل ثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادي أول من قال بذلك^(٥) ، ولا يعد أن يكون ابن سينا قد تأثر به إن كان قد توسع في الأمر أكثر منه .

وبحاول ثانياً شرح الجهاز العصبي في ضوء ما وصل إليه التشريح والفسيولوجيا لعده ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق في أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقي الأعضاء^(٦) .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) يستعمل لفظ الروح هنا اسماً خاصاً كما يسمي ، وهو يختلف عن مدلوله العام الذي فهمنا إليه في أول هذا الفصل (ص ١٢٢) .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ؛ النجاة ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

J. Soury, *Le système nerveux central*, p. 273, 336, 338.

(٤)

Ibid., p. 316-317.

(٥)

(٦) ابن سينا ، القانون ج ١ ، ص ٢٦ - ٢٨ ؛ الشفاء ج ١ ، ص ٤٥٢ - ٤٥٧ .

أن الاتصالات الحسية لا تتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما
تصور اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك ، وما الأعصاب إلا طريق ومغير
لهذه الوسيلة .

فالقوى والانفعالات النفسية في حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل
آثارها ، ومطيتها جميعاً جسم بخارى لطيف يتلقى في الأعصاب ويتشرف
الجسم جميعه . يخرج من القلب ويمتد إلى سائر الأطراف ، ولا أدل على هذا
من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس . وهذا
الجسم هو الروح الذي يمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . ويربط القوى
والانفعالات النفسية بعضها ببعض . فيحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة ،
وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز
الدماغية إلى أعضاء الحركة ^(١) .

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسى الذى يلتقى فيه الروحى بالمادى والعقل بالهسى .
حقاً إن الدماغ يشرف على الجهاز العصبى ، ويتقبل الإحساسات ، ويدفع
إلى الحركة ، ولكنه هو أيضاً خاضع للقلب ويحتاج إلى الحرارة العضوية التى
يعت بها إليه ^(٢) . وهنا يُعَلِّب ابن سينا أرسطو على جالينوس . فحين يرى
الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسة ، نجد الطبيب يصعد بذلك
إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية . وابن سينا - وإن
كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجة الفلسفية - لا يتردد في أن ينتصر لأرسطو ،
فيصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل في أمثال هذه المسائل . وهما
يكن فعلل هذه الآراء هى منبع تعريف العقل الذى يردده المتأخرون من مؤلفي
العرب ، فهم يكادون يجمعون على أنه « قوة أودعها الله في القلب ولها شعاع
متصل بالدماغ » ^(٣) .

لست في حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا ، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز
العصبى لم تكن كاملة ، ووسائل تجربته كما قلنا ناقصة ^(٤) . وهذه الفسيولوجيا

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٣٤ - ٣٥ ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٥ - ٣٦٧ ،
٤٣٤ - ٤٣٦ ، انظر أيضاً قسطا بن لوقا ، رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ - ١٢٥ ،
(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ . (٣) ص ١٣٢ - ١٣٣ .

ففسها ، على الرغم مما بينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه ، أصبحت بائنة . ذلك لأن كشف النورة الدموية قضى على فكرة الروح ، أو الروح الحيواني أو النفساني كما كان يسمى ابن سينا أحياناً^(١) . ودراسة الجهاز العصبي لا تدع اليوم مجالاً لتلك الآراء التي كانت تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية ، والنظرية القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحدة منها بعمل خاص ، وإن كانت قد صادفت أنصاراً عديدين في القرن التاسع عشر ، لا تفسر الظواهر العقلية تفسيراً مقبولاً^(٢) .

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظري ، ويخلط المادهي بالروحي دون أن يوضح كيف يتفاعلان ، والصعوبة كل الصعوبة في توضيح هذا التفاعل . فأين النفس من تجويف المخ التي قال بها - أو أين هي من القلب أو من الروح الحيواني ؟ وكيف يمكن أن تتصل بذلك وهي في رأيه لاهيزها وليست بجسم ولا تنطبع في جسم ؟ وكأنه ، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة ، لم يقدّر هذه الصعوبة قلرها ، ولم يرسم سبيلاً واضحة لحلها . ويعتينا الآن أن نبين مم استقى حلوله هذه .

(ب) مصادر :

لا شك في أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان ، ولكنه في حديثه عن الصلة بينهما مضطرب غامض . فيقول حيناً إن النفس متميزة . كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة ، ويظن حيناً آخر أنهما على اتصال وثيق وبينهما حراك دائم . فالجسم يصرف النفس عن الفكر ، ويغلب عليها آلاماً كثيرة بميوله وأهواله ، وهي من جهة أخرى تحاربه وتجد في الخلاص منه^(٣) . ولكن كيف يتم هذا التفاعل يلتقي الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما في الآخر ؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون .

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صورة

(١) ابن سينا ، الفناء ، ج ١ ، ص ٣٦٥ .

(٢)

(٣)

Madkour, *Le Platon*, n. 325.

Platon, *Phédon*, p. 64-66.

الجسم. ، والهيوة والمادة متصلتان ، وتداخلتان بحيث تكونان شيئاً واحداً . بيد أن هذا الحل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيراً .

فمشكلة العلة بين الجسم والنفس لم توضع في التاريخ القديم وضماً صحيحاً ، والمحاولات الفسيولوجية التي تدور حولها لا تلتق معها تمام الالتقاء . وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط ، وتمت بنسب إلى أرسطو . فإن تركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ يوجب كما قلنا إلى جالينوس^(١) . ثم أدخله العرب في شهر من التصريف ، فزاده لدى الفارابي: كما نراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين .

والروح التي تربط القوى النفسية بأجزاء الجسم وتنفذ أوامرها ليست شيئاً آخر سوى « الأنبيا » Pneuma التي قال بها اليونانيون الأول . فديوجين الأبلوني يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذي يسبح في أوردة الجسم وشرائبه^(٢) . ويقول هيراقليط إن النفس يغلتق النفس بالهوى الذي تولاه ما كانت حياة. لا عقل^(٣) . ويعظم أطباء الإغريق لا يرون في « الأنبيا » مصدر القوة والحجارة الإنسانية فحسب . بل يعدونها منبع التفكير ، وكثيراً ما يخلطون بينها وبين النفس ، وقد توسع جالينوس في شرح وظائفها. توسعاً منحها قوة كبرى ، وبقيت فكرة الزوج أساساً لتفسير الظواهر الحيوانية في الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريباً^(٤) .

ويظهر أن قسطنطين لوقا البعلبكي المترجم المشهور ، والمعروف سنة ٨٣٥ ميلادية ، هو أول من أدخلها في العالم العربي ، فقد كتب بحثاً صغيراً أشرنا إليه من قبل فرق فيه بين النفس والروح^(٥) . فبينما الأول في رأيه جوهر روعي بسيط غير قابل للقاء ، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا الضمنية والعقلية ،

(١) ص ١٧٠ .

Janet, *Histoire de la philosophie*, p. 744.

(٢)

Ibid., p. 732.

(٣)

Boury, *Le système nerveux*, p. 280-283; Magnien, *Revue des études grecques*. 1927.

(٤)

p. 117.

(٥) ص ١٢٧ .

ولإذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويُسَمَدُّ للإدراك^(١) . وبهذا استطاع قسطنطين أن يوفق بين « الألبا » التي ، يعول عليها الأطباء ، والنفس التي ينادى بها الفلاسفة ، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكرى الإسلام .

بيد أنه توفيق ظاهرى ، ولا ينتهى إلى شىء ، خصوصاً عندما تبلغ التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا ؛ ومع هذا قدر له أن يمينا طويلا . وكان لفيلسوفنا يد في هذه الحياة ، فقد توسع في الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها ، وأصلحت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية ، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث ؛ وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها في « كتاب انفعالات النفس » لديكارت .

(٣) وهو الشبه بينه وبين الحل الديكارتي :

لم تشغل - فيما يظهر - مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيراً بعد ابن سينا ، بدليل أن الغزالي ، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة ، لم يشر إليها في « تهافتة » إلا عرضاً^(٢) . ولما نعلم لم يثرها معترضاً إلا فخر الدين الرازى في رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسماني ، وهذا باطل عنده . . لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرف النفس في البدن ليس بألة جسمانية ، إذ أن الجوهر المجرد يمتنع أن يكون له قرب أو بعد من الأجسام . لهذا يتصور - على أى أساس لا ندرى - أنها « جوهر جسماني نوراني شريف حاصل في داخل هذا البدن ، كى يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية »^(٣) .

وأما من هذا الرازى من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس ، لأنه بحث دقيق خاص ولا داعى إليه . وإن عرضوا له - كما صنع

(١) قسطنطين لوقا ، رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ - ١١٩ .

الإيمى - اكتفوا بتريد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيوانى "هو نقطة الاتصال بينهما" (١).

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية في هذا كثيراً . حقاً إن ألبير الكبير ووليام الأكرينى بعرضان للمخ وتجاويفه ، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعاً يعزوانه خطأ إلى المشائين ، وهما في الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا (٢) . إلا أن مشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلها طويلاً ، وما ذاك إلا لأن أغلب مفكرى المسيحيين يردد - أخطأ عن ابن سينا كما قدمنا - أن النفس في آن واحد صورة الجسم وجوهر روحى ، وهذا تناقض صريح ، إلا أنه قد صرفهم عن البحث في هذه المشكلة .

وعلى كل حال بقيت دراستهم الفسيولوجية الآتفة الذكر تردّد إلى التاريخ الحديث ، وبقى بجانبها ما كتبه ابن سينا في هذا الموضوع ، إن في « الشفاء » أوفى « القانون » ، وقد ترجم الأخير ، كما ترجم الأول ، وكان له حظ عظيم في اللاتينية . وفي هذا ما يجعل ابن سينا ممهداً للفسيولوجيا السيكلوجية عند ديكارت . فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى الديكارتي . كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق في الأعصاب . ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية ، بل بعض الظواهر النفسية في رأى ابن سينا (٣) . والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية ، فالانفعال الرجزانى وليد تغيرات في حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم (٤) .

• • • • •

وهكذا كلما أمعنا في دراسة علم النفس السيني ، لسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا يبرهان الرجال المعلق في الفضاء يسبق « الكوجيتو » وممهّد له ، وبشرته بين الجسم والنفس يضع أساساً لثنائية

(١) الإيمى ، مؤلف طبعة القسطنطينية ص ٤٦١ .

Soury, *Le système nerveux*, p. 334-335.

(٢)

Descartes, *Oeuvres* (éd. Garnier), T. 4, p. 263.

(٣)

Descartes, *Traité des passions*, art. 94.

(٤)

ديكارت وقسمه بالجوهر إلى مادة وروح . ونهى أخيراً ببحوثه الفسيولوجية لفكرة
الروح الحيوانى ، والوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة
الصلة بين الجسم والنفس .

وما أشغانا من أن نقصيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان ضامضاً فى حله بمحور
الفيلسوف الإسلامى . وإذا كان قد نجح فى التفرقة بين الحيوان والإنسان معنئاً
أن الأول آلة فحسب والثانى عقل ، واستعان بفكرة الروح الحيوانى على توضيح
آلية الحيوان - فإن هذه الروح لم تفده كثيراً فى توضيح ثنائية العقل والجسم
فى الإنسان . ومع ذلك يصبر - كما أصر ابن سينا - على أن النفس والجسم
متحدان اتحاداً ينكشف لنا فى كل لحظة ونلزمه فى بداية^(١) .

٦ - الخلود

أمل حلوزاد التعلق به قلبس ثوب الحقيقة ، وخيال حذب خطاب لنا أن
تسبح ورايه فاكتمى بكساء الواقع ، وغيب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا
تبرزه فى مظهر الحاضر ، وسلوة تتسل بها عن الحرمان أو غور الجسد وسوء الطالع ،
وثأر من الموت الذى يحمل الشاب على الرحيل فى عنفوان شبابه ، ويرغم الشيخ
على السير وإن تباطأ به ركابه . فهو إذن عون على الحياة وانتداد لها : عون على
ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات ، ووصلة للأجل وإن طال عسير ،
وعيش وإن ساء مرغوب فيه .

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجدها ، وكانت غريزة الاحتفاظ بها
أول دافع للقول باستئنافها . وقد صور الإنسان هذا الاستئناف بصورة شتى
وأشكال متباينة ، هى فى جملتها صدى لرغباته أو انعكاس لعائلته الحاضر والحياة
التي يحياها . فتصور الممجيون ، الذين يعيشون عيشة السلب وسفك الدماء ،
الخلود على أنه عودة للإنسان فى شكل حار جبار يثار لنفسه بمن عدا عليه .
وظنه بعض المتحضرين ضرباً من اليقظة يرفل فيه المرء فى حلل السعادة وآيات.

النجم ، وهذا أعلا في القصور وسائل الزينة والترف واللبذ الطعام والشراب .
ثم جاءت التعاليم السماوية فوضوئه في صورة أسنى ، وكلمته بكساء أقمش ،
وأغلفت هل الحياة الآخرة متنوع الأوصاف مادية وروحية ، حسية وعقلية ،
كفى تقنع العامة وللهمةا وترضى المفكرين والمقلد .

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلالة الأمل فتسير وراءه سيرا أسمى ، وملوبة
الشغف فتعلق به في شوق وحرارة ، وحرمة الدين فتؤمن به إيماناً جازماً لا يساوره
شك أو ارتياب ، ولا يعوزه برهنة أو استدلال . ولكن العقل الذى منحنا إياه
ويلينا به في آن واحد ، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمانا من أحلام
لليلة . فيفسد مالا صلة له بالفلسفة ، ويبحث ويحلل فيما يسمو عن البحث
والتحليل . ويقس ويستنهض فيما لا يخضع لمبادئ القياس والاستنباط . وقد سرت
عذابه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد ، فأخذ يشغله سره وطأته ، ويرهن هل
إمكانه أو جبروته ، وليس ثمة فلسفة إلا قالت في الخلود كلمتها بالإيجاب أو
السلب .

فالغريزيين ، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وشغراته والوجود وحله ، لم ينهم
أن يلجوه بآرائهم . رجال القرون الوسطى كان لا بد لهم أن يبدلوا فيه ويعيدوا
ويعترضوا ويحيوا ، فهو من فلسفتهم الدينية في صميمها ، ونقطة هامة من نقط
التوفيق بين العقل والنقل إلى ملكة عليهم أذهانهم . وفي التاريخ الحديث
نرى الروحيين والماديين بين ميتين للخلود . منكرين . وإذا شئنا أن نمثل لكل
عصر من هذه المصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا يكاد يذكر موضوع
الخلود إلا ذكرت ، ولا نظن أن أخرى سواها تمثل عصرها في هذا الباب تمثيلها ،
ونعني بها أفلاطون ، وابن سينا ، وكايت .

(١) ابن سينا وخلود النفس .

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذى كان يعنى "فريق الأرض الإنلام" تحت مياهه
أن يعرض لموضوع الخلود ، كى يوفق بين الدين والفلسفة ؟ . ذلك لأن لغة القرآن
صرحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر
أصلا من أصول الدين ونفى أصل فكرة الحساب والمستولية . ولقد رأى الفلاسفة

أن السعادة لحظة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العلم العلوي ، قد ارتسمت فيها الصور البهجة والنظام المقبول الكل^(١) .
 لهذا أكرنا لفظ « الخلود » على « علم الفناء » فإن النفس بهذا تمتد إلى مستوى البقاء والسمدية . فالبحث في الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفيلسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .
 ويزيد الموضوع أهمية في نظر ابن سينا أن الفارابي — وهو الواضع الحقيقي^(٢) لدعائم الفلسفة الإسلامية — ومن يدين له بالتلمذة — قد ارتأى في الخلود رأياً فيه كثير من التردد والتناقض ، فيقول به تارة وينكره أخرى^(٣) . وفي هذا التناقض بما فيه من فتح باب التحامل على الفلسفة ومهاجمتها ، بدليل أن ابن سبين — وهو جديق الفلاسفة لأنه لم يعد منهم — لم يتردد فيما بعد أن يستنكر هذا الرأي ويجمّل عليه^(٤) . بل لم يترك ابن سينا الأمر لبقثرة فسحة للمخضوم والمعارضين ، وينبئ بغير قليل أنه على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالي وحلّفته ؛ هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا — كما قلنا — موجة مادية غالبة تنكر النفس رأساً ، أو تنزّوها جسماً أو عرضاً للجسم ، مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهريّة النفس وروحانيّتها ، وفي هذا الوجود الروحي البهجة ما يستلزم الخلود والسمدية^(٥) . ولا يختلف كثيراً عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه بالتناسخ^(٦) ، لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له ، ولا يعرفون لها وجود مستقبلي ، لهذا كان لا بد لابن سينا أن ينكر التناسخ ويقدم الدليل على بطلانه^(٧) .

(١) ابن سينا ، ألففاء ، ٢٣ ص ٥٤٦ .

(٢) واضح أننا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابي والكندي ؛ إنما المؤسسة الأولى للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، حلّ أنا قد رأينا من قبل في هذا رأياً لا نظن أنه جد ما يهمله (Le philosophe, p. 89) وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريعة ، الذي بلغت عليه مفاصلنا في بحث أمير (مجلة الأثر جلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أننا لم ننكر حلّ الكندي لفلسفته ولكننا قلنا فقط أن أبرز صوريّتها الباطلة وظاهريّتها الرهيبة ، الأمر الذي يجزئنا من فلسفة الفارابي .

Madison, La philosophe, p. 129.

Madison, Renssi, p. 129.

(٥) ص ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ .

(٦) ص ١٢٤ - ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ - ١٢٩ - ١٣٠ .

ولا ننسى أخيراً أن هناك تقليداً فلسفياً يحرص ابن سينا على متابعته .
 وذلك أنه إذ كان أرسطو قد وقف من الخلود موقفاً غير واضح ، فإن أفلاطون
 حتى به عناية كبيرة ، وحاول أن يبرهن عليه ببرهنة عقلية منطقية . نتحدث عنه
 عرضاً في غير ما موضع ، ولم يقنع بهذا ، بل وقف عليه محاوراً مستقلة مشهورة
 هي « الفيدون » ، أو « القادس » كما سماها المسلمون . وقد ترجمت إلى العربية ^(١) ،
 ولا بد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا وسرى قريباً إلى أى مدى تأثر بها .
 وفي هذه المحاوره يجرى أفلاطون ذلك الحديث العذب الأخاذ على لسان
 أستاذة سقراط ومن حوله من الأتباع والتلاميذ . وأفلاطون روائي ماهر ، وقصصى
 مبدع ، يعرف كيف يضع رؤيته ، ويرتب قصته ، ويتخير أبطاله ، ويرسمهم
 بريشة المصور الفنان . فهو يدع سقراط المتهم البريء الذى يرقب الإعدام بين
 عشية وضحاها ، والذى الذى يسمى إلى الموت فى خطى حجة رزينة ، راحياً
 لا راحياً ، مختاراً أو شبه مختار ، يتحدث عن خلود الروح فى آخر يوم من أيام
 حياته . فما أجل الحديث ، وما أنسب الظروف ، وما أروع الحديث ! ولسقراط
 ستة معهود فى حوارهِ من استيلاء على نفوس محاوريه ، وإرشاد إلى سبل القول ،
 وهداية إلى مواطن الضعف ، والفتان فى وسائل الإثبات .

فى كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود فى نظر ابن سينا ومدى اهتمامه
 به ، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا عرضاً له وجعله خاتمة البحث . وفى
 خيال حلوه أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقض علينا قصة هبوط الروح من عالمها
 العلوى ، ومقامها فى هذا العالم القانى ، ثم عودتها إلى بحر الانتهاية حيث الأبدية
 والخلود .

هبطت إليك من أهل الأرقع وراقه ذات تمزج وتمنع
 مصحوبة عن كل مقلة ناظر وهى التى سمرت ولم تتبرقع
 وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات توجع

• • •

إن كان أميها الإله حكمه طويت عن الغد الطبيب الأروع

Madecour, Le plan, p. 30-40.

(١)

والصادر الإبراهيمية للفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، عدد ٩٥ ، سنة ١٩٣٥ .

فهو يوطها لأشك ضربة لازب لتكون سامة لما لم تسمع
وتعود علة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرتفع
ولا يقف عند هذا الشعر والخيال ، بل يأتي إلا أن يبرهن على خلود الروح
برهنة منطقية ويثبت إثباتاً فلسفياً .

(ب) برهنته عليه :

يسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ، ويبحث عن
مبدئها كما يبحث عن معادها ، ففي الوقت الذي يقر فيه أنها خالدة سرمديّة ،
يعلم أنها مخلوقة حادثّة لا توجد إلا عند وجود البدن ، فهي لا تسبقه وإن كانت
تسبق بعده ، ولذا تعد بين ماله أول ولا نهاية له . وآية حدوثها أنها لا تخصّص
ولا تبين إلا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله . لأنها إن سبقته
في الوجود فلما أن تكون متعدّدة أو واجدة لجميع الأجسام ، ولا سبيل لتعددتها
مادامت مجرد مادية لم تخصّص بمخصّص ، ولا تقبل وحيدتها ، لأن تميز
الأشخاص لا يرجع إلى ألبانهم فقط ، بل إلى نفوسهم كذلك ، فلكل فرد نفسه
الخاصة . ولذا ثبت أن النفس حادثّة توجد بوجود البدن^(١) .

وهذه برهنته تمشي تماماً مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهي صورة
لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها
في الوجود ، وقد سبق لأرسطو أن أخذ على أفلاطون قوله بقدّم النفوس وسبقها
للأجسام ، وكان ابن سينا يريد أن يجاري الفيلسوفين معاً وهو على كل حال
في قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية . فلك لأن الملمين يرون أن لا قدّم
إلا الله ، ويستمكنون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية . ولكنه يذهب
في مقام آخر إلى أن النفوس - وهي صور - إنما تصدر عن العقل الفعال وأهب
الصور^(٢) جميعها ، فيجب كل جسم نفسه الخاصة به حين يهباً لقبولها^(٣)

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢ .

(٢) يسمي هذا التفسير إلى الفارابي (٤٦) *Philosophy* ، *Philosophy* ، *Philosophy* ، وقد أخذ به من بعده
ابن سينا (النجاة ، ص ٤٦١) والكنز (مقاصد ، ص ٢٢٤) ثم نقل إلى اللاتينية عن هذين الطريقين
وترجم بالتعبير الآتي : *(dator formarum)* الذي طاع لدى مدرسي القرن الثالث عشر :
(*Gilson, Aristotle, I, p. 40; IV, p. 78*)

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٩١ .

وهذا العقل الفعال وأحب الصور لا وجود له عند أرسطو .

وفوق ذلك ، هناك تناقض واضح في القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعاً عن العقل الفعال . فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه في العقل الفعال أو تصدر عنه فقط عند وجوده ؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ، ولكننا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا - ومن قبله الفارابي - يرى أن للصور والمعاني الكلية وجوداً في العقل الفعال سابقاً على وجودها في الأشياء ^(١) . وعلى هذا يبدو أفلاطونياً على غير إرادته وعلى الرض من قوله بحدوث النفس ، هل أن هذا الحدوث نفسه غير واضح ما دام يقرر أن النفوس موجودة في العقل الفعال . وسنرى الآن أن هذه التركة الأفلاطونية المسترة تصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا لحدوث النفس ، وسنبين برهنته على حلوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها .

يستخلص من سينا في إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة ، أولاً وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال . ويتلخص في أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به لوعاً من التعلق ، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال ، إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معلولة له ، ولا يمكن أن تتصور هنا أية صورة من صور العلية ، ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا للعكس . هل أن هذه العلاقة أيضاً لا عمل لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقاً ، بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل ^(٢) .

فسواء لديها إذ أن أبقى الجسم أم فنى ، لأن صلها به ليست صلة ارتباط وتلازم ، بل صلة سيد بمسود وأمر بمأمور ، ولن يضر السيد في شيء ما قد يلحق مسوده من تغير ، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من

فساد^(١) . وقد أسلفنا أن النفس هي المتصرف في البدن والحركة له والمذبذبة لأمره ، ولن يتقلب الأمر مأموراً ولا المتأثر مؤثراً .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فإنه بينما يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً . ويقرر هناك أنها لا تخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة ومخصصة بدونه . وقد حاول عبثاً التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه^(٢) . على أن هذا البرهان — مع تسليمه — إنما ينفي أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن ، ولكن ماذا يمنع أن تقف لنسب آخر؟ ولهذا اضطر ابن سينا أن يقدم دليلاً ثانياً يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً ، ونستطيع أن نسميه برهان البساطة . وملخصه أن النفس جوهر بسيط ، والبساطة لا تتقدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لابد أن يكون فيها جانباً فعل وقوة . وهذا محال في البساطة ، لأن حصول أمرين متباينين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متباينين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ، ولا أن تقبل الفساد بحال^(٣) .

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذي كان أكثر براهين ابن سينا حظاً وأعظمها تأثيراً فيمن جاءوا بعده ؟ لعله كان مقبولاً لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير . أما اليوم فقد انقضى هذا الملعب النفس القديم ، وأضحت الحياة تفسر تفسيراً آلياً بمعزل عن وجود النفس أو عدمها . على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفرضه ابن سينا ، ويعوزه الدليل ، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد .

وكأنه أحس بأن الموقف لا يزال في حاجة إلى تدليل جديد ، أو كان هذين البرهانين الطبيين اللذين وقف عندهما في كتبه الأولى لم يقتنعه ، فشاء أن

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .

(٢) الغزالي ، "تهافت" ، ص ٢٣٥ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ - ٣٠٩ .

يضم. إليهما فيما كتبه أخيراً برهاناً ثالثاً ميتافيزيقياً ، يصحح أن يسمى برهاناً للمشابهة . وذلك أن النفس الإنسانية من علم العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالد مخلودها . وهي كما قلنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقل أنزل باق ، ويبقى المخلول ببقاء علته^(١) .

هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتترك نفسها ، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء . يقول ابن سينا « إذا حصّات ما أوجّهت لك ، علمت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ، ويلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته . . . وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل »^(٢) .

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقا السينية ، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء . هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية ، فكيف تخلد مخلودها ؟

على أننا إذا أدخلنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخالصة ، وجدنا أن القول بمخلود الروح وحدها لا يمكن ، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضاً ، لأن السعادة أو الشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعد للأرواح وحدها ، بل معها الأجسام . والإنسان الذي تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسؤولية جسم وروح ، فينبغي أن يبعث بكامل هيئته . ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم المخلود على الأرواح^(٣) . وإذا كان هذا ناقصهم في عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً منها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم ، وهي : أولاً القول بقدوم العالم وقدم الجوهر ، وثانياً زعمهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات ، وثالثاً إنكارهم بعث الأجساد وحشرها^(٤) .

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ ؛ الغزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ . . .

(٣) الغزالي ، جهالت ٥ ص ٣٤٤-٣٧٥ .

(٤) المصبر نفسه ، ص ٣٧٩-٣٧٧ .

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها ، فإنه يعنينا الآن أن نبين مصادرها. ووجه الشبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس .

(٣) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون :

لقد كان أرسطو مقلداً لكل الإقلال في حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإقلال كان صريحاً واضحاً ! فننطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية ، لأنها صورة الجسم ، ولا بقاء للصورة بدون مادتها ؟ ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده ، وعقل متفعل وهو فاسد^(١) . فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم ؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بعدد الأفراد ؟ وهل العقل المتفعل مادي أو رحي ؟ وهل يتميز تماماً من العقل بالفعل أو يختلط به^(٢) ؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هذه الأسئلة ، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقى معها جميعها على الرغم من تعارضها ؛ وكأنما ترك من قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل^(٣) .

لهذا لم يكن غريباً أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضاللتهم ويسدوا حاجتهم . وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث : برهان التضاد ، وبرهان المشابهة ، ثم برهان المشاركة .

فنحن نلاحظ أولاً أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده ، وأن الأكبر يتولد من الأصغر والأخمن من الأسوأ ، فهناك تهادل دائم بين الازدياد . وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان . ولقدماً قالت الأفريقية والقيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية ، ولهذا يخرج الحى من الميت كما يخرج الميت من الحى ، وتبقى النفس رحالة منتقلة من جسد إلى جسد دون أن يطرأ عليها علم أو فناء^(٤) .

Aristote, *De an.*, 427b, 14-16.

(١)

Madhoun, *La place*, p. 180-181.

(٢)

Rodière, *Aristote, Traité de l'âme*, T. II, p. 29; Roux, *Aristote*, p. 151; Hamelin, *Le système d'Aristote*, 385-387; Rodière, *Annuaire philosophique* (1901), p. 55-57.

(٣)

Platon, *Phédon*, v. 70-77.

(٤)

ويلعب أفلاطون ثانياً إلى أن النفس تترك المثل والحقائق العامة الأثرية الباقية ، والتيه وحده هو الذي يدرك الشيء . فلا بد أن يكون للنفس ما المثل من ثبوت وبقيته^(١) .

وأخيراً النفس مشاركة للحياة بذاتها وبناتية الموت بطبيعتها ، فهي بحسب مدلولها وحقيقتها حياة . ولا يمكن أن يجتمع في ماهية واحدة ضدان ، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال^(٢) .

ولعل في هذا العرض المختصر ما يكفي ليبيان إلى أي مدى تأثر ابن سينا بالهرمة الأفلاطونية . فبرهان المشابهة الذي قال به بياكي برهان أفلاطون ، وإن كانت النفس حثته تشبه في عدم الثناء العقول المتعارفة والنفس العقلية ، لا المثل ، إلا أنه حله كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلويين كيما كانت الأسماء التي تسمى بها . وبرهان البساطة السيني ليس شيئاً أكثر سوى برهان المشاركة الذي قدمه أفلاطون ، وعلى هذا يمكننا أن نقرر دين نزاع أن عبارة « فيديون » أثرت تأثيراً عظيماً في الثقافة الإسلامية ، كما أثرت في النواصات المسيحية ، وكانت ذات طابع رومى يرحب به المليون ورجال الدين .

(د) معنى البرهنة السينية :

لعل أصدق مقياس للحكم على أهمية بحث في القرون الوسطى أن نتبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية . ولا يعنى رجال الدين أن يقفوا على مجاويذ المخ وأجزائه ، أو أن يفرقوا بين الحسن الظاهر والحسن الباطن ، بقدر ما ينبغي أن يسبقوا في مبدأ النفس ومعالجتها ، لأن ذلك يتصل بكل الاتصال بالثبوتية والعقوبة وإلخزاء والمشتولية . لهذا كان الخلود من أهم موضوعات علم النفس التي استرعت انتباههم . وإنما كانت مشكلة العقل التي أثارها أرسطو والتي أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى في الشرق والغرب ، فما ذلك إلا لأنها وثيقة الصلة بهذا الموضوع .

ولقد سبق للغزالي أن قدم النفس قسمين : عارة خيرة وهي وحدها الحاملة ،

244, p. 16-17.

(١)

244, p. 105-107.

(٢)

وجاهلة مرتبطة بالجسم تنفى بفثاته^(١) ، وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعلو حجة كبرى ، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة^(٢) . وقد تدارك ابن سينا هذا النقص ، وبرهن على الخلود برهنة مفصلة ، لم يتردد الغزالى أن يأخذ بها فى «مقاصده» ، ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجودها^(٣) .

ولكنه عاد فى «التهافت» فوقف المسألة التاسعة عشرة على «إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العلم بعد وجودها ، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها»^(٤) . وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ، ثم يناقشها دليلا دليلا ، ولا تحلو مناقشته من حنف ودقة^(٥) . ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد الذى جاء به الشرع ، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن ، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة فى استدلالهم^(٦) . ولم يكن بد لابن رشد أن يلغح هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها ، فيكشف عما فى اعتراضات الغزالى من ضعف وتناقض ، وإن كان لا يجاهر برأيه تماما فى موضوع الخلود ، لأنه من أمور المسائل الفلسفية^(٧) . هذا إلى أن «كتاب التهافت» لم يوضع للخاصة ، وليس من الحكمة فى شيء أن يعالج الجمهور أمورا دقيقة كهذه ينبغى أن تقصر على الفلاسفة^(٨) . وليس ثمة طريق أقوم للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلا تاما ، فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ولقد أخطأ الغزالى كل الخطأ فى هذا الخلط الضار^(٩) .

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد فى «تهافت التهافت» يشعر القارئ

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة لندن) ، ص ٦٧ .

(٢) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ١١ ، ونظر أيضا رأى ابن سبين فى :

Massignon, *Revue*, p. 129.

(٣) الغزالى ، مقاصد ، ص ٢٩٢ - ٢٩٨ - ٣٠٠ .

(٤) الغزالى ، تهافت ، ص ٣٣٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ - ٣٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٤ .

(٧) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٩) ابن رشد ، فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ١٧ - ١٨ .

بأنه لا يتكرر الخلود ولا يرفضه ، بل ربما كان إلى إثباته أقرب : لأنه مضطرب
لهجاءة الجمهور^(١) . أما في كتبه الأخرى التي وضعت للخاصة فإنه يدل برأيه
صرحة ، مقررًا أن النفس ، وهي صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهرًا
ولا أن تنفصل عن مادتها ، وإذ لا بد لها أن تبقى بفناء الجسم . ويضيف إلى
هذا - مستشهدًا بالفارابي - أن موضوع الخلود حديث خرافة ، وأن القول
بأن النفس الإنسانية تصبح جوهرًا مفارقًا أشبه ما يكون بأقاصيص النساء ؛
لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال^(٢) . ولم يكن رأيه في العقل أقل
إنكارًا للخلود من هذا ، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية
جمعاء ، وهو خالد وإلى ، أما العقل المنفصل فهو مجرد استعداد فردى يفنى
بفناء الجسم^(٣) . وفي هذا ما يتكرر الخلود ويقضى على الشخصية الإنسانية ؛
وذلك ما حمل أكثر من واحد من كبار فلاسفة المسيحيين في القرن الثالث عشر على
أن ينقضوه ويردوا عليه^(٤) .

ومهما يكن من حملة الفزاري على برهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من
موضوع الخلود في ذاته ، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقًا وغربًا . ففي
الشرق نجد أولًا فخر الدين الرازي يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان ؛
ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذي استخدمه ابن سينا من قبل . ولكنه
يلاحظ أنه غير مقنع ، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء
والأولياء والحكماء عليه ؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية . ثم يأخذ في
سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر ، وما هي إلا تكرار لأقوال سبقه إليها
ابن سينا^(٥) .

ويرى الإبيي أن يواجه المسألة من طريق مباشر ، فيقرر مع الفلاسفة أن
النفس الناطقة لا تقبل الفناء ، لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ، فلما قبلت

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٢٢ - ١٢٣ ؛ وانظر أيضاً :

De Boer, *The Hist. of philos.*, 194.

Munk, *Me'amar*, p. 384, note 3.

Madkur, *le plan*, v. 166-168.

Ibid., p. 171-172.

(٥) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

لقضاء. لكن البسيط فعل وقوة. في آن واحد ، وهذا محال^(١) . ولا أظننا في حاجة أن نلاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذي قال به ابن سينا ، وقد أخذ به الإيجي كما رده كثير من الباحثين المتأخرين ، وبدا في نظرهم أوضح براهن الخلود وأيسرها .

ولم تقف برهنة ابن سينا على الخلود عند الشرق ، بل امتدت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من مؤلفاته أو مؤلفات أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها . ولما ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها ، وإن كان لا يقول بالخلود على إطلاقه ، وإنما يلحظ فيه مذهباً شبيهاً بالفارابي^(٢) . وفي الحق أن هذا الفيلسوف ، وإن تلمذ لابن رشد ، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقل عن تأثره باستاذه المباشر .

وتكاد السيمية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة ، فهتلها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها . لهذا ترحب بكل دعوة إلى الخلود ، وبكل بحث يؤيده . وقد سبق لأباء الكنيسة الأول أن يتبنوا « الفيدون » ، ورأوا في براهنه على خلود النفس مادة صالحة^(٣) . وسجله أغسطين فأكد هذا المعنى وقرره ، ويحتمل للمرء أن كتابه « في خلود النفس » (De immortalitate animae) يكاد يكون حصدي للمحاورة الأفلاطونية^(٤) .

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الخلود تتقبل في المدارس المسيحية بقبول حسن ، خصوصاً وقد نحا ابن رشد في الموضوع منحى مماكباً آثار اعتراض كثيرين وجفزم الرد عليه . ولقد بدأ جندساليوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية ، فسلك في البرهنة على خلود النفس مسلكه ، ملاحظاً أنها تتجاز عن الجسم بالتعلق ، فهي مجردة ، وكل مجرد خالد^(٥) . ويرى أليير الكبير ولوما الكونيني أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها^(٦) . ويظهر أن

(١) الإيجي ، مؤلف : ص ٥٨٢-٥٨٣ .

(٢) Maimonide, *Ouide des Regards*, part. I, p. 327, part. II, p. 208.

(٣) Gilson, *Éléments de la philosophie médiévale*, I, p. 174.

(٤) *Ibid.*

(٥) *Ibid.*

(٦) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ص ٩٦ .

(٧) المصدر السابق ، ص ١٦٦ - ١٨٦ .

الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط ، بل تصعد إلى أفلاطون ، وما هو ذا يقرر : « يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو^(١) » .

فالمدرسيون على اختلافهم - مسيحيين كانوا أو مسلمين - أميل إلى القول بخلود النفس ، وإن عممه بعضهم وضيقه بعضهم الآخر . ومن في هذا يخفضون لوحى التعاليم الدينية أولاً ، ويتأثرون خطأ أفلاطون ثانياً . واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة في إثبات الحشر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة ، وقد أعلنت ذلك الكتب السماوية ، وأكدته الرسل والأئمة والقديسون . وفي هذا الدليل النقل ما يكفى المؤمن إقتناعاً ، وعملاً قلبه يقينا . ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاعوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل ، فامتثلوا من طبيعة النفس أو من وفقيتها وسيلة للتدليل على خلودها ، آمنين أن يقرروا المسافة بين الدين والفلسفة ، وأن يوقفوا بين النقل والعقل .

إلا أن مهمتهم لم تكن يسيرة : فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية ، وما كان أخفى الفلسفة عن أن تغامر في هذا المضمار ! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضروري ، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعتقاداً على العقل وحده أنه واقعي . ولأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الخلود يابون أن يعودوا إلى هذه الدار ؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين ، وليس في وسائله ما يبحث على الثقة والطمأنينة .

غير أنه إذا كان العقل عاجزاً عن إثبات الخلود ، فهو أحجز عن نفيه ، وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلّم بحياة بعد هذه الحياة ، أو أن بحمهم يرفض أى وجود بعد هذا الوجود . فإن للتجربة ميداناً لا تتجاوزه ، والبحث العلمى دائرة لا يتعداها ، ومن العبث أن تتكلم باسم العلم في دائرة تسمو

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ ، وانظر أيضاً :

Albert le Grand, *Summa theologiae*, II, tr. 12.

الفلسفة الإسلامية - أول

على العلم ، وأن فسر عالم الغيب بقرائن عالم الشهادة المحدود .
ولن يضرب الخلود في شيء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له ، فإنه يستمد
جلاله وربه من مصدر أسمي ، ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه ، فإنه
من خصائص سكان السماء ووقف عليهم . هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة
مخالفة لما ألفناه نحن الحادثون ، وما كان لفان أن يدرك إدراكاً واضحاً ما يتناهى
وطبيعته إلا إن عرج إلى مماء الخالدين .

٧ - ابن سينا والمذهب الروحي

في علم النفس السينوي طب وتشريع ، وعلم حياة ووظائف أعضاء ، وفيه
ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة . لكن
فيه أيضاً فلسفة ميتافيزيقية تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة ، إلى حد أنه
يعد من التوسع أن نسميه علماً ، وما أجدرنا أن نعدّه جزءاً من أجزاء الفلسفة .
وهو على كل حال ليس علماً بالمعنى الواقعي الذي نألفه الآن ، ذلك المعنى الذي
يقنع بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كیفياتها ، دين أن يطمع في شرح ماهيتها
وذواتها ، أو توضيح عللها وظايفها .

أما في رأى ابن سينا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة ، كلاهما
ينصب على الكل ، ويعنى بمعرفة الأشياء الضرورية ، والبحث عن الذات
والماهية . فلا يكتفى العلم بأن يجب عن سؤال : « كيف ؟ » بل لا بد أن يجب
أيضاً عن سؤال : « لماذا ؟ » ولا يرضى بالعلل الفاعلية ، بل يضم إليها العلل
الغائية ، ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل يأبى
إلا أن ينفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية^(١) . ففكرة العلم لدى ابن سينا
تختلف عما نقول به الآن ، وعلم النفس عنده يختلط تبهماً لهذا اختلاطاً تاماً
بالفلسفة .

وهو يختلط بالفلسفة أيضاً لأنه فرع من الطبيعة ، وهذه بدورها شعبة من
شعب الفلسفة^(٢) . وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصورة الميتافيزيقية ،

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١١٢ - ١١٧ .

(٢) ص ١٣٥ - ١٣٦ .

وتخضع للقول والنفس الفلكية . والطبيعة والميتافيزيقا في نظر ابن سينا - كما كانت في نظر أرسطو - متصليتان متكاملتان^(١) . وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفس الفلكية ، ومحرك من تلك المحركات العليا هبط إلى الأرض^(٢) .

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكلوجية علماً أم فلسفة فقد بلى معظم قضاياها ، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحا باليين ، غالت نظرية الجلب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوي كل ما أدخله العرب من آراء أرسطو وبطليموس الطبيعية والفلكية . هذا إلى أن معلومات ابن سينا في التشرية وبطلان الأعضاء ، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو ، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث ، وقد مكنتنا الأجهزة المحكمة والمقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن في صيغ رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتمام إليها .

فلذا نظرنا إلى بحوث ابن سينا السيكلوجية في ضوء علم النفس المعاصر ، ربما هان علينا أمرها . أما إذا نظرنا إليها باسم التاريخ ، فلأنها تبدو ذات وزن آخر . فقد استطاعت أن تؤثر ، لا في يثها فحسب بل في يثات أخرى ، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط بل امتدت إلى التاريخ الحديث . وقد تابعتنا نشأتها ونموها ، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها . فلم نجر على لسان ابن سينا ما لم يقل به ، ولم نعمل في عرض أفكاره على لغة شراحه ومترجميه فقط ، وإنما عينا أولاً وباللغات بيان ما قرر وكتب . ثم تتبعنا آراءه السيكلوجية في الشرق والغرب ، فأوضحنا ما كان لها من قوة ، وما ظهر لها من أثر .

ولله الآراء وزن من ناحية أخرى ، هي الناحية الفلسفية ؛ ذلك لأن ابن سينا يعد بحق من أنصار المذهب الروحي المخلصين . وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين المادية والروحية ، فإنه هو لم يتردد في أن يعتق الأخيرة ويتحيز لها^(٣) . فهو صريح في القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير . وهذه

(١) ابن سينا ، القنطرة ، ص ١٥٩ - ١٦٤ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٢٤ - ٢٣٧ .

Paul Slwck, *Le psychophysique humaine d'après Aristote*, v. 190-195.

(٣)

الفلسفة الإسلامية - أولاً

الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلوطين بين اليونان ، وتتأمن مع 'روحية' أنجسطين وقوما الأكويقي بين المدرسين ، ، وتمهد لروحية ديكاوت في التاريخ الحديث ، مع ذلك الفارق المعروف الذي أدخله ديكاوت على فكرة النفس من أنها جزم مفكر لا غير ، ولا ضلة لها بموضوع الحياة ^(١) .

وليست روحية ابن سينا محل بحث ، قاله عنده روح الأرواح ، والعقول المفارقة كائنات روحية ، والنفس البشرية إنما هبطت من عالم الأرواح العلوي ، وصدرت عن العقل الفعال واهب الصور ^(٢) . فالروح تسود عالم السماء وتحركه ، وتحكم عالم الأرض وتنظمه . وبرايمين ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية ، وتقود إلى التسليم بمقتضى مختلف من عالم الحس وتسمو عليه ^(٣) .

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلية ، وأساس لإثبات نظام أخلاقي ، في حين أن المادية هدم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة . ذلك لأن السعادة التي يرغب في إصابتها الحكماء الإلهيون ليست سعادة الأبدان ، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه ، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة العظمى التي يتمتعون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوي ^(٤) . فهي بلغت النفس الناطقة كمالها الخاص ، سلكت سبيلها إلى الجواهر الشريفة ، وأوضحت حالاً عقلياً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهد لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ^(٥) . فالخير الأسمى الذي ننشده والسعادة الحقة التي نسعى إليها تقودنا إلى التسليم بعالم روعي وحياة أخرى غير هذه الحياة .

• • •

ولا شك في أن الملعب الروحي قد نجح في أن يبرز فكرة الوحدة والذاتية في الظواهر النفسية ، وأن يوضح أعمال العقل السامية ^(٦) . ولكنه - في صورته

(١) ص ١٦٩ ، ١٧٥ .

(٢) ص ٢٣٠ ، وانظر أيضاً ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٦ ، ١٦٦ - ١٧٥ .

(٣) ص ١٨٠ .

(٤) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٦) ص ١٦٠ - ١٦١ .

التقليدية التي قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكارت - قد نسي أن في هذه الظواهر تعدداً وتبايناً إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية . هذا إلى أنه جعل من النفس جوهرًا متميزاً عن الجسم تمام التميز ، فقاد إلى تلك الثنائية التي عز التوفيق بين طرفيها ، حتى عن طريق التناقض الأزلي الذي قال به ليبنتز . وندع جانباً ما في القول بالجوهرية من طابع مادي .

لهذا عدل أنصار المذهب الروحي المعاصرون عن فكرة الجوهريّة ، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتي ، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا واحدة منها^(١) . ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقي ليس هو المظهر الوحيد لأعمال اللّهن ، بل لها صور أخرى بادرة تتأثر بالظروف العضوية وتنميتها البيئية والتجربة^(٢) . وفي هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس ، ويحل إشكال الصلة بينهما .

فالروحية التي قال بها ابن سينا قد تطورت أيضاً ، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما . وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضع على أساس علم الحياة وحده ، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية . وثانيهما أن للّهن - كيفما كانت حقيقة - عملاً إيجابياً إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف .

وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما في علم النفس السينوي من قيمة ذاتية .

(١) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, p. 172; Bourroux, *De la constitution des*

lois de la nature, p. 136; Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 209-210.

Bergson, *Evolution créatrice*, p. 290-292, 293-294.

(٢)

خاتمة

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رحبنا من منهج ، وتوضيح ما تخبرنا من طريقة . فبدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضاً مفصلاً ، وشرحناها شرحاً طويلاً مسهباً . ثم حاولنا البحث عن أصولها ، وعيننا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيها . وتبعنا أخيراً تاريخها ، وهو على النحو الذى تصورناه طويلاً ، يبدأ فى أوائل القرون الوسطى وينتهى فى العصر الحديث ، وقد امتد إلى القرون الحاضرة .

وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية . أولاً أنه كيفما كانت الأفكار الأجنبية التى سرت إلى المسلمين ، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكوّنوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة فى ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التى يظن أنها لم تُهضم ولم تتأقلم ولم تتسجم مع العالم الإسلامى ، أو أن نستعين بشأن العوامل الداخلية التى امتزجت بها فكانت أوفق اتصالاً وأفضل أنواراً .

هناك عالم وفلسفة إسلامية ، كما أن هناك لغة وأدباً ارتبطا بالإسلام واتسما بسماته . وإذا كان الأدب الإسلامى قد تفلح أولاً من الأدب الجاهلى ، فإنه تأثر دون نزاع بلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه ، وأقلد من مظهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية من آداب أخرى^(١) . وكذلك العلم والفلسفة ، فإنهما ، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية ، إنما قاما على وجود المسلمين ، ودرساً بروح وعقلية إسلامية .

وفى وصفاً أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فنقرر أنه ليس ثمة بحث عقلى عرله المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية . بدأ أولاً فى ضوء تعاليم الإسلام ،

(١) لست فى حاجة أن تشير إلى أننا نريد بتعبير « أدب إسلامى » مؤدلاً لأوسع ما مرر إليه موضوع الأدب عادة حين يقسم تاريخه إلى عصور : جاهلى ، وإسلامى ، وعباسى ، يفسرون الإسلام على عصر الخلفاء الراشدين وبني أمية ، فإن الأدب الإسلامى الذى نرى إليه هو ذلك الذى تأثر بالحضارة الإسلامية ، وخاصة فى أوج عظمتها .

وشب تحت كتفه ، وتغلى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث أن سعى وراء علماء خاريجي ومدد أجنبي ، فيها وترعرع وتفرغ وتشعب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به .

وبما قلنا من دراسة أصديق لنا على ذلك . فالتصوف الفلسفي ، الذي رحبنا معاه والذي لم يكتمل إلا في القرن الرابع الهجري ، إنما هو امتداد لما عرفت من زهد وتكشف في القرن الأول^(١) . ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن يستخلص من الكتاب والسنة البشور الأولى لكل تصوف إسلامي^(٢) . ونظرية السعادة والاتصال التي قال بها الفارابي لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه ابن سينا والحلاج من اتحاد وحلول^(٣) . وما إن عرفت هذه النظرية حتى أضلحت لتلنو من المدارس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها^(٤) .

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل ، أن تظهر الفلسفة والفلسفة ، ونحن خاصة بالأحلام وتأويلها^(٥) . نشأت فكرة النبوة الأذهان في القرنين الثالث والرابع ، وأثرت حوثاً موجة من الشك عنيفة دلت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء^(٦) . ولا نزاع في أن هلباً كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية، ووجه إليها^(٧) . ولم تكد تظهر هذه النظرية حتى رددت في كثير من الأوساط الإسلامية ، لأن هدفها الأول أن تمنح الوحي والإلهام سداً عقلياً وتقيمهما على دعائم فلسفية^(٨) .

وكذلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها^(٩) وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية ، وحاولوا تفسير

(١) ص ٦١ .

(٢) ص ٥٩ .

(٣) ص ٤٠ .

(٤) ص ٤٥ - ٦٢ .

(٥) ص ٧٧ - ٧٨ .

(٦) ص ٧٨ - ٧٩ .

(٧) ص ٧٨ - ٨٩ .

(٨) ص ١٠٠ - ١٠٩ .

(٩) ص ١٢٠ - ١٢٢ .

ما هيئتها. وشرح وظائفها قبل أن يُعرّف الفلاسفة^(١). وهؤلاء أنفسهم في توضيحهم لها لم يغفلوا وجهة النظر الدينية، وكان للخلود في دراستهم شأن خاص^(٢). ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكرى الإسلام، وقابلوا بينها وبين الأصول الدينية، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة^(٣).

• • •

ويلاحظ ثانياً أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة، أخص خصائصها التوفيق والاختيار، توفّق بين النقل والعقل، وتولّاه بين الدين والفلسفة. ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة، فietودنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحي والإلهام. وهذه الطرق في الواقع مشتبكة ومتلاقية، لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهى إلى غاية واحدة. فإذا كان المنطق يعول على القوة العاقلية، فإن الوحي يقوم على الخيلة، وهنا معاً يوصلان إلى العقل الفعّال مصدر الحقائق كما^(٤). فالنبي والفيلسوف ينتهيان في آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما وأصلدان عنه معلوماتهما، والحقيقة العقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهراً أنهما منفصلتان ومباعدتان، وفي هذا تفلسف الدين وتدين الفلسفة.

والعقيدة نفسها ليست إلا ضرباً من المعرفة، فإن ضاقت وجمدت كانت تقليداً أعمى ويحدر تثبّت بما قال به السلف، وإن وسعت صدرها أصبحت تفكيراً حراً، أو بعبارة أخرى فلسفة، وفلاسفة الإسلام، وهم اعتقاديون، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا في طلاقة، وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم.

وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار، تستعرض شتى الآراء وتختار منها ما تشاء، وتقرب ما بين الشرق والغرب. فتضم فلك الكلدان إلى فلك بطليموس، وطب فارس إلى طب اليوناني، والحساب الهندي إلى هندسة إقليدس. وتربط أفلاطون بأرسطو، بحيث تبلو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى

(١) ص ١٢٤ - ١٢٧.

(٢) ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) ص ١٦٥ - ١٦٧، ١٨٥ - ١٨٩.

(٤) ص ٩٦ - ٩٧.

وكأنها أرسطية صريحة . ولعل هذا هو الذى خضع فريقاً من المؤرخين أن يعدها مجرد امتداد للأفلاطونية الجليلية^(١) ، وفريقاً آخر أن يسميها « المشائية العربية »^(٢) .

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك ، ولا هما معاً ؛ بلليل لأن فيها أيضاً آثاراً رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطا من الحكمة الهندية . وكل ما فى الأمر أن فلاسفة الإسلام فى سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا لمعلومات المختلفة ويلأثموا بينها ، ويربطوا النظريات بعضها ببعض . ولكنها قد اكتسبت بكساء جديد وحملت طابعاً آخر ، بحيث أصبحت تفكيراً فلسفياً منسجماً منسجماً ، وفا شخصية مستقلة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها .

وفى دراستنا السابقة صور شئ من هذا التوفيق والاختيار ، ونكتفى بأن نشير إلى بعضها . ففى نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامى إلى ضرب من النظر والتأمل العقل ، وكلاهما مما يهدف إلى تطهير النفس والسعى وراء الاتصال بالله^(٣) . ورأينا أيضاً أن فلاسفة الإسلام مزجوا « إدجمونيا » أرسطو « باكتاسيس » أفلاطون ، واستخلصوا منهما تصوراً فلسفياً خاصاً بهم^(٤) .

وفى موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأحلام شعبة من شعب النبوة^(٥) ، فلم يكن عزيزاً على فيلسوف كالفارابى أن يفسر الأحلام تفسيراً علمياً فلسفياً^(٦) ، ويصعد من ذلك إلى تكوين نظرية النبوة^(٧) . وفى هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنباً إلى جنب ، فلإنها تجمع بين سياسة « الجمهورية » وسيكولوجية « الطبيعيات الصغرى »^(٨) وما لبث إلا مصلح اجتماعى اختص ببعض المزايا النفسية^(٩) .

(١) ص ٣٢ .

(٢) ص ١٧ - ١٨ .

(٣) ص ٦١ .

(٤) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٥) ص ٧٧ - ٧٨ .

(٦) ص ٧٢ - ٧٣ .

(٧) ص ٧٥ - ٧٦ .

(٨) ص ٧١ - ٧٢ ، ٩٠ - ٩٤ .

(٩) ص ٩٧ - ٩٨ .

قد يقال إن هذا التوفيق والاختيار ليس أمراً مبتكراً . فقد سبق إليه في أخريات التاريخ القديم ، وصلى به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة ، حتى أن ثورغوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفلاطون أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد امتزج بعضها ببعض^(١) . ولا شك في أن هذا قد مهد لفلسفة الإسلام ، إلا أن هؤلاء خطوا في سبيل التوفيق خطوات أضح وصوروه في صورة أدق وأشمل . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة يجب أن تتحد الفلسفات التي توصل إليها ، بل أن تلتقي هذه الفلسفات كلها مع الدين ، ما دام هدفها جميعاً ثابتاً وغايتها مشتركة . لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات ، ولم يقتنعوا بأن يقرّبوا بعضها من بعض ، بل أبوا إلا أن يخلطوا منها عقداً منسقاً .

وفي هذا النظم تجديد وابتكار ، فصاغوه على طريقتهم ، وأدلو فيه بآرائهم الخاصة ، وحالجوا مشاكلهم الحاضرة . وإذا كانوا قد قبلوا النظريات الطبيعية والكميولوجية بوجه عام ، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان الجديد والطريف . فنظرية كنظرية النبوة مثلاً ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سيقوم من مفكرين ، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة . وقد أظهرها بوجه خاص ما في المذاهب السابقة من نقص أو تهافت ، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا في المذهب الأرسطي عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأضحى فهم هذا المذهب فهماً كاملاً موقوفاً على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين . ففي الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها ، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة .

• • •

وهنا ننهي إلى النتيجة الأخيرة التي لا تقل أهمية عن سابقتها . وهي أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنساني . بل تقدم له في بعض النواحي . أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة . ثم ساهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها ، وسهّدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . فبمثت التفكير اليهودي

l'orphèvre, Vie de Plotin, tr. de Bréhier, I, p. 13.

من مرقده ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها في تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . وبما ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض ، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفي من أثينا إلى الإسكندرية ، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة في الغرب ، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس وأكسفورد التي أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث .

فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيها تلاها من حلقات ، أسلمت إليها التراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه ما أدخلت . ولم يبق اليوم شك في أن رجال القرنين الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأدخلوها ، إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تماماً ، ووجوه الشبه والاتصال بين « الإسكولائية » الإسلامية و « الإسكولائية » المسيحية لم تبين بعد في دقة . ودراستنا السابقة في قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة في هذا الباب ، فكشفت عن علاقات جديدة ، ووضحت - فيما نرجو - نقطاً كانت غامضة .

فأظهرت أن هناك مصطلحات لاتينية ذات قوة حياة ، مع أنها في الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية . ونذكر من بينها التعبير المشهور : *dator formarum* الذي هو ترجمة حرفية لتعبير فلسفي إسلامي « واهب الصور »^(١) ، وتعبيراً آخر هو : *intellectus sanctus* الذي يحكي « الروح القدس » على نحو ما عرفناها لدى الفارابي وابن سينا^(٢) . وأثبت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعاً إسلامياً واضحاً . فإذا كان بعض مدرسي القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة ، فما ذاك إلا ليوفقوا بين أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون^(٣) . وإذا كانوا قد اعتدوا بالهيلة وأثرها في توضيح الكشف والإلهام ، فلأنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية^(٤) .

غير أن هناك خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي سبق

(١) ص ١٨٠

(٢) ص ٦٦ .

(٣) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٤) ص ١١٠ - ١١٦ .

أن أشرنا إليهما^(١) . أولهما أنه يراد الوقوف به في الشرق عند القرن السادس الهجري ، ظناً أن حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي . وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم ، وإن اكتمى بألوان مختلفة ، وأوضح ما يبدو في ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجاً ببعض البحوث العلمية ، ولا يزال يتداول في بعض المعاهد الشرقية^(٢) . والنظريات الثلاث التي عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها في القرون الأخيرة . ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكاراً نبتت في عصور الإسلام الأولى ، ثم لا نحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها .

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالمصور الحديثة ، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى ، وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشيء مما قبلها . والأغرب من هذا أن يسلم أحياناً أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئاً من المدرسين ، مع أن هذه لم تبلغ للمحدثين وجيهاً ولم تنزل عليهم تنزيلاً . وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم ، فكيف تصل إليهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد ؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية .

إلا أن جانب الفلسفة الإسلامية في هذا التسلسل غير واضح ، وحظها في هذه العلاقات لم يشرح بعد . وقد استطعنا فيما تقدم أن نكشف صلات ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة . فالجانب الفاسفي الذي قال به اسپينوزا يشبه كل الشبه نظرية السعادة الفارابية^(٣) ، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة بنظرية النبوة الإسلامية^(٤) . وبرهان الرجل المعلق في القضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتي^(٥) .

• • •

(١) ص ١٢ - ١٣ .

(٢) ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

(٣) ص ٦٦ - ٦٧ .

(٤) ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥) ص ١٥١ - ١٥٤ .

هذه نتائج لم تفترض فيها نعتقد فرضاً ، ولم تقلدنا إليها فكرة مبيته ، وإنما هدانا إليها البحث وأملأها التاريخ والواقع ، وكل قيمتها فيما يؤيدها من وثائق ونصوص . وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية. قد انتهت بنا إليها ، فإن في متابعة دراسة النظريات الأخرى ما يزيدها وضوحاً وتأكيداً . ولحقائق تزداد يقيناً وقوة ، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها .

مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها^(١)

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التي عوّلنا عليها في فصول هذا الكتاب ، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى . وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التي سلّمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها ، والتي ألّمت بشيء من منهج البحث فيها ، مناقشين لها في اختصار ومعلقين عليها . والخلاف حول هذه الفلسفة قديم ، ففريق ينكر وجودها ، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التي اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فارس وأتراك . أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شيء يذكر ، وكل ما نصادفه إنما هو ملاحظات عابرة في بعض المؤلفات .
وهذه المراجع قسمان : عربية وأجنبية ، وسنوردها على حسب الترتيب الزمني .

(١) مراجع عربية

- ١ - طبقات الأمم : لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠ م) ، طبع في بيروت سنة ١٩١٢ .
ويذهب صاحبه إلى أن العرب لم يمتحوا شيئاً من علم الفلسفة ولم تنبأ طباعهم له ، ولا يعرف من صميمهم أحد شهيره إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحق إلكنتي وأبو محمد الحسن المهداني (ص ٤٥) . ولعل هذا الرأي في القرن الحادي عشر الميلادي هو الذي مهد لما ارتآه رينان في القرن التاسع عشر .
وصاعد فيها يبلو - كرينان - معنى بمحاضات الشعوب وعلم النفس الجمعي ، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمي . هنا إلى أنه في حكمه السابق (١) لم نشأ أن نقصده إلى هذا المراجع - في هذه الطبعة - جليلاً لأن أية إضافة ما تستلزم أن يصاغ هذا القسم بصيغة جديدة ، ولعل في مقالة علم الطبعة ما يغني عن هذه الإضافة .

إنما يقصد أولاً وبالذات العرب في الجاهلية، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علمية كانت أو فلسفية ، ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود (ص ٤٨ - ٦٢)

٢ - الملل والنحل : محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ، طبع في لندن سنة ١٨٤٢ ، وفي ليبسك سنة ١٩٢٣ ، وفي القاهرة على هامش « ملل ابن حزم » سنة ١٣٤٧ هـ ، وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل . وقد عقد فيه فصل طويل ممتع « للفلاسفة » ، ورجح أنه مستمد في أغلبه من كتاب « آراء الفلاسفة » المنسوب إلى فلوطرخس ، وهو على كل حال من أغزر ما كتب في العربية قديماً عن الفلاسفة السابقين لسقراط ، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية ، ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة .

ويرى الشهرستاني - على عكس صاعد - أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم في أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر ، ويضيف إلى هذا أنهم كالفنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية ويتزعمون إلى الروحانيات (ج ١ ، ص ١٠) . ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربي وغير العربي ، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطوفى جميع ما ذهب إليه ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين (ج ٤ ، ص ١٨) . وليس الشهرستاني من 'المفرمين' بالتعميم الذي لا يقوم على أساس ، ولا من أنصار تلك الشعبية الجاهلة ، وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن ، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطاً تاماً ، ويكاد يصور الأولى بصورة الثانية (ج ٣ ، ص ١٠٣ - ١٠٤) .

٣ - نصوص : لعبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ (١٢٧٠ م) ، طبعها الأستاذ ماسينيون في :

Recueil de textes inédits concernant l'histoire du mystique en pays de l'Islam,
Paris 1929.

ويحاول ابن سبعين أن يوازن بين أئمة فلاسفة الإسلام الأوّل ، فيرى أن الفارابي أفهمهم وأذكّهم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق . وأما ابن سينا فمهمه

مفسط ، وأكثر كتبه مستنبط من كتب أفلاطون ، وهو يخالف الحكم (يعني أرسطو) ، وخلافه له مما يشكر . ومن أحسن ما ألف في الإلهيات «التنبيهات والإشارات» ، وما رمزه في «حسى بن يقظان» ، على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم «النواميس» لأفلاطون وكلام الصوفية . وأما ابن رشد فمتمون بأرسطو ومعتزم له ، يقلده في كل شيء ، حتى لو سمعه يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به معه ، وأكثر تأليفه مستمد من كلامه ، بامتناعه ويمشى معه (ص ١٢٩ وما بعدها) .

وبصرف النظر عما في هذا القول من تحامل فإن أمرين لهما شأنهما : أولهما أن ابن سبعين عرف كيف يفرق حقاً بين فاسفة ابن سينا وابن رشد ، وثانيهما أنه أبرز في وضوح مدى تأثير الفلسفة الإسلامية بأفلاطون ، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هي التي قدر لها أن تحيا في الشرق إلى اليوم . وفي هذا ما يرد على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر سوى آراء أرسطو .

٤ - مقدمة : لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٧٠٨ هـ (١٤٠٦) م ، طبع في باريس سنة ١٨٥٨ ، وفي القاهرة عدة مرات ، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٥ ، وعلى إحدى طبعات القاهرة نحيل .

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور في طبيعتهم ، ولكن بحكم البداءة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون في الجاهلية ، ولشغلتهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها في الإسلام (ص ٣٧٥ - ٣٧٩) . وهذا رأى بعيد عن التعصب الجهنسي أو الدفاع عن طائفة ، وإنما يرى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً واقعياً .

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أدخلوا عن أرسطو وتابعوه حلوله النعل بالنعل إلا في القليل (ص ٤٧٥) . وليس بغريب أن يكون هذا رأى ابن خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفيلسوف اليوناني ، ولكنه لا يعتبر حجة في هذه الناحية فقد عاش في عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل الضعف ، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد متحلها (ص ٤٧٣) .

٥ - تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لمصطفى عبد الرزاق ، القاهرة ١٩٤٤ .

من أحداث ما ظهر في توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة رسم منهج لدراساتها . ويلهب المؤلف إلى أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها من مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية ، وفيها فرق هذا ثمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥) . ونحن نتفق معه في هذا . تمام الاتفاق ، وقد أقمنا الدليل عليه من التاريخ والواقع .

ويرى أيضاً من الناحية المنهجية أن المباحث الفلسفية في الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية ، بل يجب أن تربط كلك « بعلم أصول الفقه » ، لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧) . وقد شاء أن يضرب المثل العملي في ذلك ، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ - ٢٤٥) . وقد سبق لنا أن قررنا في هذا الكتاب (ص ٢١) « أن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » .

(ب) مراجع أجنبية

ندع جانبا تلك المؤلفات التي ظهرت في أول القرن التاسع عشر ، أو قبله ، أمثال ما كتبه برزكير وتيان وكوزان ، لأنها قامت في الغالب على أصول لائنية ودراسة غير مباشرة . ونبدأ بما يلي هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المعارضة ، ومرتين إياه ترتيباً زمنياً بحسب تاريخ ظهوره .

1. Schmolders (Au.), *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazel*, Paris, 1842.

ويلهب إلى أن لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية وألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فإننا لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب .

ولا نظننا في حاجة أن نشير - كما لاحظ مولك من قبل وبحق (Milangus, p. 387) -

إلى أن شميلسرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبعث على الثقة ، وما كان يلم لإماماً كافياً بأئمة الفلاسفة الإسلاميين ، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس الغزالي مع أنه لم يقف على « تهاوته » . فمن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها .

2. Renan (E.) *Averroës et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1854.

وقد أعيد طبعه عدة مرات .

وآراؤه صريحة مشهورة ، وتتلخص في : (١) أن العرب ، وهم من الجنس السامي ، لا يصح أن تتلمس لديهم دروساً فلسفية (p. 7-8) ، فإن عقليتهم فطرت على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر مجرد . (*Histoire des langues semitiques*, p 5-66) (٢) وما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية ، فلم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية كما عرفها العالم في القرنين السابع والثامن الميلاديين (*Averroës*, p 11)

وقد نافشنا هذه الآراء في صلب هذا الكتاب ، وبيننا ما فيها من تهافت وتناقض .

3. Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, 2e éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب في الجاهلية لم يصلوا إلى شيء من الفلسفة ، اللهم إلا تلك الحكم والمواظع العامة التي تلور حول الإنسان والإله (p. 309) ، وفي الإسلام أدخلوا عن اليونانيين فلسفتهم وحلقوا عليها وغلبوها (p. 315) ، وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316) ، وإن كان لم يغفل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317) . على أن العرب لم يقفوا عنده وحده ، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بينهم كأصحاب المشائية (p. 330) .

وهذه آراء إن دلت على شيء فأنما تدل على أن مؤلف قد حكم على فلاسفة الإسلام في ضوء ما كتبوا ، لا اعتماداً على تلك النصوص اللاتينية الغربية أو

ما حكاه ليون الأفريقى وكرره بروكير . وكلما دوست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة ، فهمت على وجهها وصحيح ما ألصق بها من أخطاء وإدعاءات .

4. Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (de 632 à 1258 j.c.), Paris, 1878^a

يرد على شميليرز وريتان اللذين بلغا في نظره حد الشطط ، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية . ويلاحظ أنا لو اتفقنا على ما يراد بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة ، فأراء المتكلمين مثلا من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة ، ولا نزاع في أن فيها أيضاً الطريف والمبتكر (p^a XV-XVI)

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق في دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية في الإسلام ، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسى منه إلى تاريخ الآراء والنظريات ، فإن وثوقه على بعض المصادر العربية حملة على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود .

5. Carra de Vaux (Baron), *Avicenna*, Paris, 1100.

وقد نلخصه بعد ذلك ببضع سنوات في الفصل الآتى :

Avicenna, Avicennism, dans Encyc. of Religion and Ethics, TII, p. 272-276,

ويبرز ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية ، وما تنحو نحوه من توفيق واختيار ، فتوفيق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية . وقد عاد إلى هذا المضى في أكبر كتبه (2) *Islam*, IV, 2 (*Les penseurs de l'Islam*) ، ملاحظاً أن المسلمين استطلعوا أن يكونوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية ، وإن كان المتكلمون لم يقرروها إلى النهاية .

6. Boer (T^aJ^a de), *Geschichte der philosophie im Islam*, (Stuttgart, 1901, tr. ang. E.R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, (London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة تحت عنوان : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، وعلى هذه الترجمة نحيل .
وبذهب ديور كما ذهب مونك إلى أن العقل السامى قبل اتصاله بالثقافة

اليونانية لم ينتج ثماراً فلسفية فيها وراء الحكم والأمثال التي كان يردددها العرب في الجاهلية للتعبير عن آرائهم في الإنسان والحياة ، مع شذرات في الطب والفلك (ص ١٠-١١) .

ثم يقرر بعد هذا أنهم يدمجوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التي امتزجت فيها الرواقية بالمشائية ، ومن طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به . على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالسيطرة على عقولهم ، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قرّبت إلى المسلمين ، وخاصة في بعض المصوّر ولدى بعض المدارس (ص ٢٦-٢٨) .

ولكنه ينتهي إلى إثبات أننا « لا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، وإنما وجد في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن الفلاسف ، وهم ، وإن اتشعروا برداء اليونان ، فإن هذا الرداء لا يخفى ملاحظتهم » (ص ٣٥) .

ومع تقديرنا لجهود ديور وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فلما نلاحظ أولاً أنه لم تنهض لديه في آخريات القرن الماضي كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية ، وثانياً أنه يبدو أنه غير رأيه شيئاً فشيئاً . ففي فصل له في « دائرة معارف الدين والأخلاق » يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية : أفلاطونية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ، ويشير إلى مدى آثارها في الشرق والغرب . (Encyc. of Religion and Ethics, vol, 9, art. Philosophy)

7° Gauthier (L.) *la philosophie musulmane*, Paris, 1900; *Introduction a l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, Paris, 1923.

يسلو في هذين المؤلفين. تلميذاً وطيئاً لرينان ، فيردد معه في الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية ، والأواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها في الإسلام بعض الناطقين بالمرية (p. 39, 41, 44) وبالعالم في الكتاب الثاني التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية على نحو

ما صنع رينان، ملاحظاً أن الأولى عقلية فصل وباعدة في حين أن الثانية عقلية وصل وتنسيق (p. 66) .

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل ، وبينما ما فيها من خطأ على أن جوتييه نفسه - فيما يظهر - قد عدل آراءه ، فلهب في كتاب آخر :

(*La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909).

إلى أن الفلسفة الإسلامية « مذهب اختيار أفلوطيني عزز بعناصر مشائية » (p. 26) ، وفي مقال بمجلة « تاريخ الفلسفة » .

(*"Scolastique musulmane et scolastique chrétienne"*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928).

يلعب إلى أن في القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية ، وطا شب ثلاث : إسلامية ، ويهودية ، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها بخصائص معينة .

8. Horten (M.), *Falsafa*, dans *Essays de l'Islam*, Leyde et Paris 1908.

يلعب في وضوح إلى أنه لا يصح أن يقصر التفكير الفلسفي الإسلامي على جماعة الفلاسفة ، بل يجب أن يضم إليهم المتكلمون ، وهنا يبدو أمران هما شأنهما : أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونانية ، وفارسية ، وهندية ، بل مسيحية ويهودية أيضاً ، وثانيهما طرافته وما فيه من تجديد . ولعل خير سبيل لكشف هذا الجديد أن نبدأ بتواحي النقض لدى أرسطو ، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتوحيها .

9. Duhem (P.) *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à copernic*, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.

في الجزء الرابع منه عرض طويل للكوسمولوجيا العربية استتمت في أساسها من مصادر لاتينية . ويلعب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجنيبة ، بل جديدة بأن تسمى مذهباً أفلاطونياً عربياً (IV, 321 et suiv.) ويرى على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول في مدرسة الإسكندرية وعلى أيدي

شراحه من الإسكندرانيين إلى مزاج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (IV. 325) وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (IV. 402) ولكننا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية ، فإننا ننكر أيضاً أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة . وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوعيم — على ما فيها من عيوب — أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة ظهر ما ذاع من طابع أرسطى .

• • •

ولعل في هذه المراجع المتعارضة أو المتضاربة أحياناً ما يكشف عن الحقائق الآتية :

- (١) اتضحت فكرة الفلسفة الإسلامية وميزاتها بتقدم البحث فيها ، وهي دون نزاع أصبح وأضبط في القرن العشرين منها في القرن التاسع عشر .
- (٢) تنحو المؤلفات المتأخرة والتي قامت برجه خاص على دراسة مباشرة إلى إثبات أن في الفلسفة الإسلامية آثاراً أجنبية مختلفة ، ومن الخطأ رجحاً إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح .
- (٣) استجبت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقاً واختياراً وتوليفاً ، بل خلقاً وابتكاراً هو الذى منع هذه الفلسفة شخصية مستقلة ووجوداً متميزاً .

فهرس

صفحة	
٥	مقدمة الطبعة الثالثة
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٣	مقدمة الطبعة الأولى
١٩	الفصل الأول - الفلسفة الإسلامية ودراساتها
١٩	١ - التصعب الجنسى
٢٠	(أ) رينان والجنس السامى
٢١	(ب) بطلان ديموى العصبية
٢٣	٢ - هناك فلسفة إسلامية
٢٤	(أ) موضوعاتها
٢٥	(ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية
٢٦	(ج) صلتها بالفلسفة اليونانية
٢٧	(د) ربطها بالفلسفة الحديثة
٢٩	٣ - حظها من الدراسة
٢٩	(أ) حركة الاستشراق
٣١	(ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية
٣٣	(ج) متابعة السير
٣٦	الفصل الثانى - نظرية السعادة أو الاتصال
٣٧	١ - العناية بالتصوف الإسلامى
٣٩	٢ - تصوف الفارابى
٣٩	(أ) دعائمه
٤٠	(ب) رأيه فى السعادة
٤٢	(ج) العوامل المؤثرة فى تصوفه

٤٩	٣- تصوف ابن مينا
٥٠	(١) عرضه الكامل في « الإشارات »
٥١	(ب) مقامات العارفين
٥٢	(ج) الاتحاد والاتصال
٥٣	(د) تصوفه وتصوف القاراني
٥٤	٤- نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس
٥٤	(١) ابن باجه
٥٥	(ب) ابن طفيل
٥٦	(ج) ابن رشد
٥٧	٥- تصوف شبه فلسفي
٥٧	(١) السهروردي
٥٩	(ب) ابن سبين
٦٠	(ج) وحدة الوجود
٦٢	٣- التصوف السني
٦٢	(١) تعاليم الإسلام والترعة الصوفية
٦٥	(ب) الزهد والتقشف
٦٦	(ج) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي
٦٦	(د) الغزالي والتصوف السني
٦٧	(هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة
٦٨	٧- نظرية السجادة في المدارس الغريبة
٦٨	(١) تعلق ابن ميمون بها
٦٩	(ب) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية
٧٠	(ج) نظائرها في الفلسفة الحديثة
٧٣	الفصل الثالث - نظرية النبوة
٧٣	١- القاراني أول من قال بها

صفحة

- (١) اهتمامه بالسياسة المدنية ٧٤
- (ب) رئيس المدينة الفاضلة ٧٥
- (٢) الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل والفعال ٧٦
- ٢ - أصولها والنوافع إليها ٨١
- (١) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام ٨١
- (ب) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام ٨٢
- (٣) ابن الراوندي وإنكاره للنبوة ٨٤
- (د) أبو بكر الرازي ومخاريق الأكياء ٨٧
- (هـ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار ٩٣
- (و) نظرية الأحلام عند أرسطو ٩٤
- (ز) أثرها في نظرية النبوة الفارابية ٩٨
- ٣ - ما يؤخذ على هذه النظرية : ١٠٠
- (١) النبي والفيلسوف ١٠٠
- (ب) النبوة فطرية لا مكتسبة ١٠١
- (٢) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصص القرآنية ١٠٢
- ٤ - أثرها في مختلف المدارس الإسلامية ١٠٤
- (١) اعتناق ابن سينا لها ١٠٥
- (ب) تسليم ابن رشد بها ١٠٨
- (٣) تمثيلها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة ١٠٩
- (د) موقف الغزالي منها ١١٠
- (هـ) أخذ الإسماعيلية بها ١١٢
- ٥ - انتقالها إلى التفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي ١١٣
- (١) استمساك ابن ميمون بها ١١٣
- (ب) ورودها لدى ألبير الكبير ١١٤

١١٥	٦ - امتدادها إلى التاريخ الحديث
١١٦	(أ) أهميتها في فلسفة اسپينوزا
١١٧	(ب) النبوة في رأى جمال الدين الأفغانى
١١٩	(ح) تفسير الأستاذ الإمام لها
١٢٣	الفصل الرابع - النفس وخلودها عند ابن سينا
١٢٤	١ - موضوع النفس في العالم الإسلامى
١٢٤	(أ) الكتاب والسنة
١٢٦	(ب) المصادر الأجنبية
١٢٨	(ح) المتكلمون والمتصوفة
١٣١	(د) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا
١٣٤	٢ - علم الله من السينوى
١٣٤	(أ) شغف ابن سينا به
١٣٦	(ب) منزله بين النظريات السابقة واللاحقة
١٣٧	(ح) اهتمام الباحثين به
١٣٩	(د) مسائله
١٤١	٣ - وجود النفس
١٤٢	(أ) البرهان الطبعى، السيكولوجى
١٤٣	(ب) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية
١٤٤	(ح) برهان الاستمرار
١٤٥	(د) الرجل الطائر والمعلق في الفضاء
١٤٨	(هـ) بواعث هذه البرهنة ومصادرها
١٥٣	(و) أثرها
١٥٨	٤ - ماهية النفس
١٥٨	(أ) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط

صفحة

١٦٠	(ب) النفس صورة الجسم
١٦٢	(ح) جوهريّة النفس
١٦٤	(د) روحانيّتها
١٦٩	(هـ) مدى الأخذ بهذا التعريف
١٧٣	٥ - الصلة بين الجسم والنفس
١٧٤	(ا) الروح الحيواني
١٧٦	(ب) مصادره
١٧٨	(ح) وجه الشبه بينه وبين الحل الديكارتي
١٨٠	٦ - الخلود
١٨١	(ا) ابن سينا وخلود النفس
١٨٤	(ب) برهنته عليه
١٨٨	(ح) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون
١٨٩	(د) مصير البرهنة السنوية
١٩٤	٧ - ابن سينا والملعب الروحي
١٩٩	خاتمة
٢٠٧	مراجع

١٩٧٦/٤١٩٤	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٢٤٦-٣٩١-١	الترقيم الدولي

في الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية حلقة هامة في سلسلة الفكر الإنساني ، أخذت وأخذت ، وأثرت وأثرت . أخذت عن الفلسفات القديمة ما أخذت ، ثم أسهمت في تنميتها وإحيائها . أخذت عن الفكر اليهودي من مرقده . ودأبت الفلسفة المسيحية بصفة خاصة ، وانضمت إليها في تلبية رجال النهضة والنصر الحديث . ثم مهدت لما جاء بعده من فلسفات أخرى . وفي ضوء هذا ينبغي أن تدرس .

وفي هذا الكتاب رسم لمحة دراسية ، وتطبيق كامل لهذا المنهج على ثلاث من تراثها الكبير ، وهي نظرية السعادة ، ونظرية النبوة ، والنفس وعلاقتها . درست هذه النظريات أولاً في منشأها وظروفها الخاصة ، وشرحت على لسان القائلين بها . ثم ربطت بما سبق من أفكار وأفكار ، وبين ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة ، وقد يمتد هذا الأثر إلى اليوم . ولهذا المنهج مجال فسح في الدراسة والتطبيق .

مكتبة الأستاذ الفيلسوف

صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط
- ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود
- ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
- ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزوان)
- ٨ - مناهج البحث عند طيكني لإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ١٠ - المذهب في فلسفة برجنسون
- ١١ - الإدراك الحسي عند ابن سينا
- ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراسل الفكر الأخلاقي
- ١٤ - تمهيد لتاريخ مذنبه الإسلامية
- ١٥ - سورين كيركجور : أبو الوجودية
- ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجنسون وصانير : أمة الحرية
- ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - ألبير كامو ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي
- ٢٠ - الحقيقة عند الفزالي
- ٢١ - حكمة الصين (جزوان)
- ٢٢ - في الفلسفة الإسلامية - جزوان
- ٢٣ - الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ٢٤ - الفكر في فلسفة سارتر
- ٢٥ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
- ٢٦ - الشخصية الإسلامية
- ٢٧ - المنهج الجدلي عند هيجل
- ٢٨ - فايديروس
- ٢٩ - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي
- ٣٠ - المادية والثالفة في الفلسفة ابن رشد
- ٣١ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
- ٣٢ - مقدمة في منطق البربر
- ٣٣ - من الحريات إلى التحرر
- ٣٤ - المادية (فلسفة الحب)
- ٣٥ - فلسفة المصادقة

